INHOUD.

I. Verhandelingen en Opstellen.

II. Boekbeoordeelingen.

III. Letterkundig Overzicht.

I. Van Dr. A. KUENEN:

II. Van Dr. H. OORT:

IV. Tijdschriften en Varia.

DE GODSDIENST EN DE WORDING VAN DEN STAAT.

Fustel de Coulanges. La cité antique. Etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome. Septième édition, revue et augmentée. Paris, Librairie Hachette et Cie. 1879.

In menig opzicht is het voor de lezers van een degelijk boek verkieselijk, als de schrijver éene belangrijke, leidende gedachte heeft gehad. Zij voelen dan dadelijk die eigenaardige gerustheid, welke eens anders geloof meedeelt; men weet, waaraan zich bij hem te houden. De reeks van redeneeringen, die hij ten beste geeft, worden licht in ons opgenomen, want er is eenheid in; de beelden die hij ons voor oogen stelt, de tafreelen, waarbij hij onze aandacht bepaalt, boeien ons, want zij verdringen elkaar niet zoo ras als wanneer wij ze aanschouwen, bezien van de verschillende oogpunten waaruit ieder ding kan bekeken worden. Aan het einde van het boek gekomen, hebben wij een bepaalden indruk ontvangen. Wij deden waarschijnlijk al lezende vele vragen, waarop de schrijver ons het antwoord schuldig bleef, wij koesteren wellicht zelfs eenigen twijfel aangaande de juistheid der stelling, waarmee hij begon en eindigde, en tot wier toelichting alles moest dienen; maar in allen gevalle wij hebben iets gezien, in een eenigermate valsch licht misschien, maar toch gezien, en wel zoo, dat wij het niet weer geheel vergeten. Terwijl wij dan hiervoor den auteur dankbaar zijn, voelen wij ons gedrongen zijne beschouwingen aan kritiek te onderwerpen. Al is er blijkbaar een deel waarheid in hetgeen hij ons verkondigd heeft; geheel waar is het niet; het is eenzijdig; dezelfde zaken, uit een ander oogpunt beschouwd, zien er anders uit. Daarom

doen wij de vraag, in hoever des schrijvers hoofdstelling waarheid bevat, en indien zij niet de passende sleutel is tot recht verstand der verschijnselen, waarmee zij dan moet worden aangevuld? Inderdaad, menschen van geloof doen in hunne eenzijdigheid veel nut; zij zijn levenwekkend. Maar het is dringend noodig dat hunne meeningen worden getoetst en gezift. Goed, dat der menschen gaven verschillend zijn! Des eenen is het geloof, des anderen de geest der kritiek.

Deze gedachten rezen bij mij op na het lezen van de Coulanges' boeiend werk *La Cité Antique*. De geleerde schrijver, „membre de l'Institut'', vroeger „professeur à la faculté des lettres de Paris'', thans „directeur de l'Ecole normale supérieure'', heeft bij deze zevende uitgaaf het werk, dat zesmaal nagenoeg onveranderd herdrukt was, aan eene herziening onderworpen en er hier en daar iets in gewijzigd, hoewel het over het geheel hetzelfde karakter behouden heeft [1]). Hij heeft verder (behalve eene *Histoire des institutions politiques de France*, waarvan slechts het eerste deel, in eene tweede uitgaaf, verscheen) over het in *La cité* behandelde gebied eene monographie gegeven, *Récherches sur le tirage au sort appliqué à la nomination des archontes Athéniens* [2]).

De Coulanges heeft een hoofddenkbeeld, hetwelk hem vervulde bij het samenstellen van dit boek, een denkbeeld, met volkomen klaarheid uitgesproken en dat, het geheele werk door, dienen moet om zijn onderwerp toe te lichten. Hij zet het uiteen in de inleiding, wier opschrift is: „De la nécessité d'étudier les plus vieilles croyances des anciens pour connaître leurs institutions''. Hoe komt het, vraagt hij, dat bij Grieken en Romeinen maatschappij en staat zóo geheel anders ingericht waren dan bij ons, dat het onmogelijk is hen thans na te volgen, heilloos dit te beproeven? De oorzaak is deze, dat de menschen, die maatschappij en staat vormen, iets, veel veranderd zijn. Ons verstand is vooruitgegaan, wij denken anders dan de ouden, daarom worden wij ook anders bestuurd. De geschiedenis van Griekenland en Rome is een bewijs en een

---

1) Zie *Revue Crit.* 1879 p. 149 s.

2) Paris 1879 (Extrait de la *Nouvelle Revue de droit français et étranger*). Zie *Revue Crit.* 1879 p. 49 s.

voorbeeld van den nauwen samenhang, die altijd bestaat tusschen de denkbeelden der menschen en den maatschappelijken toestand van een volk. Als wij de godsdienstige meeningen (les croyances) der ouden niet in aanmerking nemen, dan zijn hunne instellingen onbegrijpelijk en dwaas; maar let op die meeningen, en alles wordt duidelijk. Indien dit waar is, dan is ook de godsdienstige overtuiging der menschen niet een der factoren, maar *de* factor van hun maatschappelijk en staatkundig leven geweest. Inderdaad is dit ook de Coulanges' meening. Een oorspronkelijke of oudste godsdienst (une religion primitive) heeft bij Grieken en Romeinen het huisgezin in het leven geroepen, het huwelijk benevens het vaderlijk gezag geschapen, de graden van bloedverwantschap evenals het eigendoms- en erfrecht bepaald. Desgelijks heeft de godsdienst, op den grondslag van het familieleven, grootere vereenigingen, steden en staten, gesticht en hier, evenals daar, alles beheerscht. Uit de hand van den godsdienst hebben de steden beginselen van bestuur, regels, gewoonten, overheden ontvangen. Zijn metdertijd die oude meeningen gewijzigd of uitgewischt, ook het privaatrecht en de staatkundige instellingen hebben dientengevolge veranderingen ondergaan. „Les transformations sociales ont suivi régulièrement les transformations de l'intelligence". Hierom moeten, wil men de oudheid verstaan, vóor alles haar „croyances" onderzocht worden.

Met zulke denkbeelden opent het werk, welks slotsom, geheel hiermee in overeenstemming, luidt: „Nous avons fait l'histoire d'une croyance. Elle s'établit: la société humaine se constitue. Elle se modifie: le société traverse une série de révolutions. Elle disparaît: la société change de face. Telle a été la loi des temps antiques". Men ziet: in bepaaldheid laat dit beginsel niets te wenschen over.

Geroepen om de wording van maatschappij en staat bij Israël te bestudeeren, en innig overtuigd, dat vergelijking met hetgeen elders plaats greep ook daar eenig licht moest aanbrengen — wie slechts éen volk kent, kent er geen, zooals hij geen taal begrijpt, die alleen met zijn eigene vertrouwd is — voelde ik mij gedrongen, kennis te nemen van hetgeen de Coulanges tot verklaring der oudheid van Hellas en Latium had te geven. Ik ben niet teleurgesteld. Hier en bij Israël

toch ongeveer dezelfde problemen, ook tot op zekere hoogte dezelfde pogingen tot oplossing er van. Dezelfden ongeveer zijn de menschen; hoe meer men de oudheid bestudeert, des te meer moet men, meen ik, tot de overtuiging komen, dat het verschil van ras, bij die stammen die voor eene ontwikkeling van eenige beteekenis vatbaar zijn, zeer weinig ter zake doet. Doch wat Israël mij leerde omtrent den weg, waarlangs bij volken die wel hoogere behoeften hebben maar nog op een laag standpunt staan, een geordende maatschappij met staatsbestuur en rechtspleging wordt geboren en groeit, strookt volstrekt niet geheel met hetgeen de Coulanges van Grieken en Romeinen leerde. Zag hij goed en vond hij het beginsel waardoor daar maatschappij en staat geregeerd werden?

Het zij mij vergund, vooreerst uiteen te zetten, waarom deze vraag ontkennend moet beantwoord worden, en vervolgens na te gaan, welke waarheid in zijne beschouwingen schuilt, waarbij ons de vergelijking met Israëls geschiedenis goede diensten bewijzen zal.

I.

Laat ons beginnen met het boek te doorloopen, om te zien, hoe de schrijver zijn stelling tracht te bewijzen!

Hij zet eerst, zooals vanzelf spreekt, de godsdienstige meeningen uiteen, waarop, naar hij meent, de staat der ouden rustte. Hieraan wijdt hij het eerste boek, „Antiques croyances" getiteld.

De oudste godsdienst, waarvan men de sporen kan ontdekken, is, volgens de Coulanges, de vereering van afgestorvenen, en deze is ontzaglijk invloedrijk geweest. Algemeen geloofden de ouden aan het voortbestaan, zoo al niet van alle menschen, dan althans van sommigen, meest van mannen, en wel sterke, bekwame, om de eene of andere reden gevreesde of beminde, gewoonlijk gevreesde, mannen. Hoe verschillend men zich ook de verblijfplaatsen der dooden voorstelde, de meeste volken kwamen hierin overeen, dat zij hun menschelijke behoeften toekenden. Daarom gaf men hun het noodige en begeerlijke in het graf mee: voedsel en drank, kleeding en wapenen, gereedschap en geld, zelfs paarden, vee, slaven, vrouwen.

Om afgestorven betrekkingen op den duur aan niets gebrek te laten lijden, schonk men hun niet alleen een en ander bij de begrafenis, maar ook later, dagelijks of bij langer tusschenpoozen, elk jaar of bij bepaalde gelegenheden.

Hieruit ontstonden eerediensten, waarbij de graven de heiligdommen, de grafzerken vaak altaren waren; zoo verkreeg ook het huis een godsdienstig middelpunt. Immers, niet slechts rustte op den zoon eens mans de plicht, zijn overleden vader, grootvader enz., van het noodige te voorzien, maar dit werd dagelijks gedaan op den huiselijken haard, waarop het vuur nooit mocht uitgaan. Dit vuur was de afbeelding van 's menschen onzichtbaar deel en tevens het middel om den dooden het hunne te geven. Op dit altaar offerde elk lid van het gezin, bovenal de oudste zoon.

De cel nu waaruit het staatslichaam bij de ouden was opgebouwd, een cel die vaak, ook wanneer het lichaam oud geworden was, nog min of meer als zelfstandig organisme onderscheiden kon worden, was het huisgezin, de familie. Aan de beschrijving hiervan wijdt de Coulanges zijn tweede Boek, welks eerste hoofdstuk zijn hoofdstelling herhaalt: „La religion a été le principe constitutif de la famille ancienne".

In elk huis is een altaar, daarrondom het gezin, hetwelk er dagelijks meer dan eens bidt, bij elken maaltijd eenige spijs verbrandt en drank plengt, gemeenschappelijk de van de vaderen overgeleverde liederen zingt of de heilige spreuken prevelt. Daarbuiten, op den naburigen akker, is een grafstede, waarop desgelijks de huisgoden, dat wil zeggen de voorvaderen, vereerd worden. Het familiegoed is heilig, want het is het eigendom van goden; eene ruimte scheidt het huis van dat des buurmans, die andere goden aanbidt, dus een vreemde is; heilige grenspalen dienen tot afscheiding der akkers.

Dit godsdienstig karakter van het gezin openbaart zich in de belangrijkste instellingen en gebruiken. De huisgodsdienst heeft waarschijnlijk vóor alles het huwelijk in het leven geroepen; want dit was in de eerste plaats een godsdienstige handeling; het meisje toch verruilde haars vaders goden met die van haar echtgenoot; „eene huisvrouw is de deelgenoote van menschelijke en goddelijke zaken"; vandaar dat onder de volkeren die zoo dachten ras de monogamie is tot stand gekomen,

In een gezin moest een zoon zijn; anders zou het te gronde gaan en het haardvuur worden uitgebluscht, de schimmen der voorvaderen zouden verkwijnen, goden sterven. Hierom werd de vrouw, als zij onvruchtbaar bleef, verstooten, opdat de man kans mocht hebben bij eene andere zijn geslacht in stand te houden. Daarentegen werd de geboorte van een zoon met vreugde gevierd.

Ontzegde de natuur aan een hoofd des gezins dit geluk voortdurend, dan werd een vreemde aangenomen, opdat de huis-eeredienst niet ondergaan mocht. Hij die aldus in eens anders gezin werd opgenomen, deed eerst afstand van alle rechten die hij in zijns vaders huis genoot, en hield voorgoed op hiertoe te behooren; men kon niet offeren aan verschillende huisgoden.

Door de geestelijke betrekking die zij op elkaar hadden, niet door de banden des bloeds, werd uitgemaakt, in welken graad mannen elkander verwant waren; men erkende bij de Romeinen de „agnati" aan hun godsdienst. De „cognatio", die wij bloedverwantschap noemen, is van jonger dagteekening.

Vroeger dan bij menig ander volk is bij Grieken en Romeinen het privaat-bezit der familie in de plaats van het gemeenschappelijk eigendom getreden. Natuurlijk! De huisgoden beschermden alleen het gezin. Evenals men niet willekeurig een altaar verplaatst, zoo ook niet den huiselijken haard; men vervreemdde niet het land dat den familiegoden toebehoorde. Zijn toch de akkers het eigendom van een stam, van eenige familiën samen, dan liggen de graven op onheiligen grond, dan zullen de dooden hun eeredienst missen. Iemand kon dus niet van zijn vaste goederen beroofd worden, dan wanneer hij verbannen, dat is van zijn vaderland en diens goden losgemaakt werd. Een schuldeischer kreeg, volgens de Wet der Twaalf Tafelen, wel recht over den persoon des schuldenaars, maar niet over zijn land, hetwelk aan het gezin behoorde.

Het spreekt dus vanzelf, dat men oudtijds geen testament maakte. De oudste zoon trad *jure suo* in de plaats zijns vaders; het familiegoed behoorde aan den haard, de grafstede, het altaar; het goed bleef dus, slechts de mensch ging voorbij. Dat eene ongehuwde dochter, als zij eenig kind was, oudtijds in het geheel niet

erfde van haar vader, is niet bewijsbaar, wel dat zij zeker bij een zoon achterstond. Ook in later tijd, toen de zeden meer in overeenstemming werden gebracht met de stem des bloeds, was zij nooit zoo vanzelf erfgenaam als een zoon, en in verschillende staten zijn onderscheiden maatregelen genomen om aan het familiegoed een manlijken erfgenaam te verzekeren; een aangenomen zoon moest de eenige dochter huwen, een zoon van de dochter werd als kind van haar vader aangemerkt, of zij moest met den erfgenaam huwen.

Geheel in overeenstemming met den godsdienstplicht, die op den oudsten zoon rustte, was de voorrang, hem boven zijne broeders gegeven. Niet elke zoon maar de oudste was de erfgenaam, liever opvolger, zijns vaders als opperpriester, dus als hoofd.

Als hoofd, ja, want de oorspronkelijke beteekenis van den vader is die van het hoofd. Onverschillig of hij de „genitor" was dan wel de echtgenoot, de oudere broeder of heer, de „pater" was de gebieder van alle leden zijns gezins, en wel met onbeperkt gezag. Wie zou hem het recht durven of willen betwisten, te beschikken over de vrijheid en het leven der zijnen? Hij kon, indien het hem behaagde, zijn vrouw verstooten, zijn slaven kastijden, zijn kinderen verkoopen of dooden. Meent men, dat dit alles het gevolg was van het recht van den sterkste, dat met name de lagere rang dien de vrouw innam hierdoor was veroorzaakt, men vergist zich; de vrouw die niet godsdienstig (wij zouden haast zeggen: kerkelijk) gehuwd was, stond niet zoo onder de macht des mans als zij, bij wier huwelijk de godsdienstige handelingen voltrokken waren; de grond van het gezag des mans was zijn priesterlijke waardigheid. Deze maakte hem tot den onbeperkten gebieder van al zijne huisgenooten. Niemand hunner bezat of was iets, wat aan zijn macht was onttrokken.

Niet de drang der omstandigheden, niet de stem des bloeds, niet het geweld, niet overwegingen van nuttigheid regelden het gedrag der leden eener familie jegens elkander en jegens anderen, maar de huisgodsdienst. De leden van een ander gezin waren aanbidders van andere geesten, dus vreemden, vijanden. De zedelijke eischen der goden hadden alleen op hunne eigen vereerders betrekking, maar voor dezen waren

zij dan ook gestreng. Een zonde is een daad, waardoor een mensch onwaardig wordt, zijn haardstede, dat is zijn altaar, te naderen. Een der grootste zonden is het overspel, want daardoor wordt de zuiverheid van het bloed in gevaar gebracht en gaat wellicht de bediening van het huisaltaar niet van vader op zoon over.

Wat is het „genos" der Grieken, de „gens" der Romeinen? Op die vraag worden verschillende antwoorden gegeven; het eenige ware is: de vereeniging der menschen die een gemeenschappelijken „pater" aanbidden. In den loop des tijds moge een familie zich zeer uitgebreid, jongere takken afzonderlijke gezinnen gesticht hebben, die wellicht den oudsten verdrongen, cliënten. meer of minder afhankelijk van de hoofdfamilie gebleven, zelven invloedrijk zijn geworden, hen allen, met de slaven er bij, vereenigde toch éen godsdienst, en geen verschil van rang, vermogen, staatkundig inzicht, zelfs geen persoonlijke vijandschap kon dien band breken, die telkens door op gezette tijden gevierde offerfeesten werd versterkt.

Hoe is het nu te verklaren, dat die familiën, tusschen welke de godsdienst zulk een scheiding maakte, zich vereenigd hebben tot steden of staten? Uit de macht van het eigenbelang, dat tot gemeenschappelijk handelen drong? Neen, maar uit de ontwikkeling van den godsdienst. Der menschen verstand werd rijper en leerde hen, dat er behalve de schimmen der voorvaderen andere godheden waren, Zeus, Héra enz. Zocht de oudste godsdienst de voorwerpen der aanbidding in den menschelijken geest, de jongere vond ze in de zichtbare natuur. De waarneming van kracht en geweten teelde de huis-, die van de oneindigheid der schepping de natuurgoden. Al aanbad elk gezin vóor alles zijn eigen goden, niets verhinderde nu eenige familiën op een gemeenschappelijk altaar te offeren. Zoo ontstond de „phratria", de stam, de staat.

Aan de ontwikkeling van deze stelling en de beschrijving der aldus geboren staten wijdt de Coulanges zijn derde Boek: „La cité".

Werden die natuurgoden eerst naast de familiegoden door afzonderlijke familiën gediend en vereerde dus ieder van haar haar eigen Jupiter of Apollo, dezen mochten ook door andere gezinnen gehuldigd worden, wat met de schimmen der voor-

vaders het geval niet was; aan het altaar van deze jongere goden kon de vreemdeling worden ontvangen; zij konden afzonderlijke heiligdommen krijgen, waarbij elkeen offerde. Waar de bewoners van een landstreek gewoon waren, behalve hunne private goden, een beroemd heiligdom te bezoeken, groeide hieruit vanzelf een staat, waarvan de stad het middelpunt werd.

Een stad der oudheid groeide niet, als onze hedendaagsche steden, maar werd gesticht, op een bepaalden tijd, door een bepaald persoon. Die stichting was een godsdienstige handeling. Volgens de uitspraak der wichelaars, d. i. het bevel der goden, werd de plaats waar een stad zou verrijzen aangewezen. De vertegenwoordigers der gezinnen die deelnamen aan de grondvesting brachten kluiten aarde van hun eigen grond mee en wierpen die bij elkaar in een kuil. Zoo werd die plek even heilig als de begraafplaats hunner vaderen. Daarboven verrees het altaar. Vervolgens ging de ploeg rondom de voor de stad bestemde ruimte; een strook lands die het geheel omgaf werd heilig verklaard, en de stad bestond, niet tot verblijf van menschen maar tot woonplaats der gemeenschappelijke goden van eenige verbonden familiën, wier „heros" de stichter was. Zoo zijn de steden, niet door gelukkige krijgaanvoerders, maar door priesters gebouwd.

De stad had dientengevolge haar eigen goden, welke de burgers op alle manieren binnen de veste en goedgestemd zochten te houden, terwijl bij een belegering de vijand hen er uit trachtte te lokken. Met hunne vereering hing een groot aantal plaatselijke gebruiken samen. Daarom waren de openbare gemeenschappelijke maaltijden en feesten heilig, en was de vaststelling van den kalender, waarnaar de feesten werden geregeld, een godsdienstige handeling. Desgelijks de volkstelling, waarmee reinigingsplechtigheden verbonden waren, de vergaderingen van den senaat en het gerechtshof, het oorlogvoeren en het houden van een triomftocht.

Aan zijn priesterlijk karakter ontleende ook de koning zijn gezag. Het woord „de eerste koning was een gelukkig soldaat" is volslagen miskenning der oudheid; het altaar waaraan hij dienst deed maakte hem heilig, en uit zijn heilig karakter ontsproot zijn gezag. Evenals de koningen, waren alle

magistraten machthebbenden, omdat zij den wil der goden kenden en dezen konden dienen zooals het behoorde.

Door den godsdienst werden de wetten, die steeds nevens bepalingen uit het burgerlijk recht en het strafrecht voorschriften omtrent den eeredienst bevatten, gewijd; de godsdienst regelde de betrekkingen tusschen de burgers van denzelfden staat en tusschen de staten onderling; de godsdienst beheerschte vrede en oorlog; de godsdienst maakte, dat de individuen niets waren dan deelen van een heilig, onschendbaar geheel.

Ondanks al de gebreken die deze staatsinrichting aankleefden, schijnt zij zoo hecht in elkaar te sluiten dat zij onvergankelijk moest zijn. Zij heeft dan ook eeuwen bestaan [1]). Maar eindelijk is zij toch bezweken. Stuk voor stuk is zij te niet gegaan. De wijze waarop dit heeft plaats gehad beschrijft de Coulanges in het vierde en vijfde Boek, „Les révolutions" en „Le régime municipal disparaît". Terwijl de verandering in godsdienstovertuiging den alouden staat van zaken ondermijnde, gingen de omwentelingen, zooals in den aard der zaak ligt, uit van de lagere standen der maatschappij.

Er was tusschen de burgers der staten verschil in rang; er waren „patres" en ondergeschikten, oudste en jonger zonen, patroons en cliënten, vrijgeboornen en vrijgemaakte slaven. Daarenboven waren er plebeeërs, menschen zonder „Zeus", die buiten de stad woonden, zonder haardsteê en familiegraf, zonder huwelijk en vaderlijk gezag, zonder recht of wet. Hoe was deze stand in de wereld gekomen? Niets was natuurlijker dan dit. Had de godsdienst de familiën in het leven geroepen en werd een godsdienst niet verbreid door prediking of geweld, omdat hij slechts in éen familie thuis hoorde, er waren menschengroepen [2]) geweest, „waarin de geest geen kracht had gehad goden te scheppen, een leer vast te stellen, een eeredienst te vormen, het gezang en den dreun der gebeden uit te vinden." Deze menschen stonden natuurlijk achter bij de godsdienstig gevormde familiën, uit welke echter menig lid, door slecht gedrag of mishandeling van anderen, tot hun peil afdaalde.

Het zou ons te lang ophouden, als wij uitvoerig den weg

---

1) P. 237.

2) De Coulanges gebruikt hier (p. 278) bij ongeluk het woord „famille."

wilden beschrijven, waarlangs, volgens de Coulanges, de oudheid van de oorspronkelijke staatsinrichting gekomen is tot de nieuwe opvatting, die het scherpst in tegenstelling met den geest der oudheid uitgedrukt is in de bepaling: „Al wie in het Romeinsche rijk wonen worden tot Romeinsche burgers verklaard." Zoowel de drang der omstandigheden als de invloed der filosofie, eindelijk het Christendom, hebben die kolossale verandering te weeg gebracht, en wel langs dezen weg: Eerst zijn de koningen van hun wereldlijke macht beroofd; toen is het magistraatsrecht opgeheven en zijn de cliënten onafhankelijk geworden; vervolgens is het „plebs" in den staat opgenomen, en, wat hiermee nauw samenhangt, het algemeen belang in plaats van den godsdienst het erkend beginsel der staatkunde geworden; de geldaristocratie verdrong gaandeweg den voorrang door afkomst; armen en rijken streden den grooten strijd, en eindelijk deden de Romeinsche overwinningen, de wijsbegeerte en het Christendom wat van den ouden staat was overgebleven bij Romeinen en Grieken voorgoed verdwijnen.

II.

Het behoeft geen betoog maar mag toch wel aangestipt worden, dat dit overzicht van den gang des boeks volstrekt aan het werk geen recht laat weervaren. Het bovenstaande is niet meer dan het geraamte, hetwelk met zoovele hoogst belangrijke beschrijvingen en betoogen bekleed is, dat zeker niemand, die belang stelt in het leven der ouden, de Coulanges' werk zal lezen zonder er èn groot genoegen bij te scheppen èn er veel nut uit te trekken.

Toch was het niet onbillijk, dat ik het geraamte als het ware uit het lichaam nam en mijnen lezers voor oogen plaatste, opdat het gebrekkige er van te eerder openbaar wierd: immers, zit het geraamte slecht in elkaar, dan is het lichaam niet levensvatbaar.

Dat het hoofddenkbeeld van het werk inderdaad zeer eenzijdig is, springt in het oog. Het zou mij niet verwonderen, wanneer zij die mijn overzicht lazen, daarbij veel meer geneigd waren het te weerspreken dan te beamen. De tegenstelling: niet de macht der omstandigheden, maar de godsdienst heeft

de familiën en staten geschapen, gewijzigd, vernietigd, klinkt zeker paradoxaal genoeg.

Doch daar zij door een geleerde als de Coulanges is uitgesproken, loont het de moeite wel, te onderzoeken hoe hij hieraan gekomen is, en welke waarheid er in schuilt. Kunnen wij gene vraag beantwoorden, dan zijn wij licht op den goeden weg om ook deze op te lossen.

De Coulanges heeft bij het bestudeeren der oudheid een diepen indruk gekregen van het feit, dat de godsdienst zulk een groote rol speelt in het staatsleven der Grieken en der Romeinen. Ongetwijfeld terecht, vooral wat de laatsten betreft. Nevens dezen belangrijken factor merkte hij andere op: den wensch naar macht en genot bij individuen en standen, het volksbelang, de wetenschap en de filosofie. Zijne hoofdstelling nu is: deze laatste machten in het maatschappelijk en staatkundig leven zijn jong, die van den godsdienst is ouder; immers, de geschiedenis toont dat naar gelang gene meer kracht oefenden, deze zijn invloed inboette. Zoo kwam hij tot de gevolgtrekking, dat er een tijd is geweest, waarin de godsdienst de eenige statenvormende macht was.

Uit dien tijd nu hebben wij geen rechtstreeksche berichten; immers, de „Cité antique", die zoo geheel het kind van de godsdienst was, dat deze eeuwen lang de vestiging van een andere staatsinrichting dan de „cité" verhinderd heeft, bloeide vóor de heerschappij der koningen in de Grieksche staten en te Rome. Hoe weten wij dan iets van den toestand dier eeuwen? Uit de latere wetten, antwoordt de Coulanges, welke hem onderstellen, uit de vormen en gebruiken, die onmogelijk door den geest van later tijd kunnen geschapen zijn, omdat zij in menig opzicht tegen dien geest indruischen; uit de ruïnen moeten in de verbeelding de oude staten en steden herbouwd worden. Aan dit denkbeeld ontleent hij ook het recht, de getuigenissen van ouder en jonger berichtgevers door elkaar te gebruiken, en Plutarchus, Cicero, Livius iets te laten leeren omtrent lang vervlogen eeuwen. Vaak doen zij, sprekende over hun eigen tijd of over een vroegeren, ons kennen, wat uit een grijs verleden stammend, vele omwentelingen had overleefd en, ondanks de denkwijze van jonger geslachten, was in eer gebleven. Door

deze overwegingen geleid, kon zulk een groot geleerde er toe komen, onkritisch uit zijne bronnen te putten.

In het gebruik van het woord „onkritisch" leg ik evenwel den vinger op een wond. Immers ook van de Coulanges' standpunt mag men niet alle getuigenissen uit later tijd op één lijn stellen en gelijkelijk gebruiken tot opheldering van de oudheid. Het is toch niet waar, dat elk gebruik, hetwelk door den geest van den nieuweren tijd niet kan in het leven geroepen zijn, daarom een „survival in culture" is, zooals Tylor het noemt. Laat mij dit ophelderen door een voorbeeld uit onzen tijd!

Indien één denkbeeld in strijd is met den geest der negentiende eeuw, is het zeker wel dat van de onfeilbaarheid des pausen. Onze tijd is een tijd van kritiek, waarin dientengevolge meer dan ooit de geschiedenis beoefend en op het betrekkelijk karakter van onze kennis en op hare onoverschrijdbare grenzen de nadruk gelegd wordt, een tijd waarin het supranaturalisme een geduchten knak krijgt. Welnu, verbeelden wij ons, dat in een verre toekomst de documenten van de geschiedenis der Christelijke Kerk verloren zijn gegaan en een geschiedvorscher aldus redeneert: in een eeuw van zooveel rationalisme, waarin het kerkgeloof steeds minder invloed oefende, en alles wijst op den ondergang van zijn macht, kan dit leerstuk niet ontstaan zijn; dus is het een overblijfsel uit den ouden tijd en is het Christendom ongetwijfeld daarmee begonnen; eens was het pausdom onbeperkt; het geloof aan den paus als den stedehouder van Christus op aarde heeft de Kerk in het leven geroepen. — Ziedaar een redeneering, geheel analoog aan die van de Coulanges. Hoe onwaar zij is, weet ieder die in de geschiedenis der Christelijke Kerk geen vreemdeling is. Langzaam is het pausdom geworden wat het nu is. Tegen den geest van den nieuweren tijd in, trots wetenschap en rationalisme, is het gestegen in aanzien. En dit is voorwaar niet toevallig. Hoe sterker de machten van den nieuweren tijd werden, hoe grooter het gevaar was dat de volken zich ontwrongen aan de hand van Rome, des te noodzakelijker was het, den paus te verheerlijken, des te nadrukkelijker werd verkondigd, dat de Kerk boven den staat moet worden gesteld, des te wenschelijker werd het geacht in die

Kerk het eenhoofdig bestuur te handhaven en te stevigen. De geest, die zich in deze richting openbaart, moge oud zijn, de vorm waarin zij aan het licht treedt, is jong.

Welnu, zoo moet het ook in Hellas en Latium gegaan zijn. In hunne staatsinrichtingen was een oude en een nieuwe richting. De godsdienst handhaafde, als overal, de oude zeden: familiebanden, vaderlijk gezag, majoraatsrechten, staatsparticularisme, aristocratische privilegiën enz., tegenover den hoofdeisch van den nieuweren tijd, gelijkstelling der menschen; het lag dus in den aard der zaak, dat hoe duidelijker die eisch gesteld en op verschillende quaestiën toegepast werd, de godsdienst des te nadrukkelijker zijn stem deed hooren, des te talrijker geboden voorschreef, des te enger de geloovigen bond. Wie uit het gemis aan overeenkomst van eene zaak met den geest des tijds afleidt dat zij oud is, loopt groot gevaar zich deerlijk te vergissen. Ouderwetsch en oud zijn twee.

Raakte de Coulanges door deze misvatting op een doolweg, hij bleef hierop te gemakkelijker omdat hij volstrekt geen theoloog is. Daar ook menig ontwikkeld en kundig mensch over de theologie de schouders ophaalt of haar als eene geheel ongelijksoortige zaak met andere wetenschappen beschouwt, zal deze of gene niet dadelijk inzien, hoe schadelijk dit gemis voor de Coulanges' onderzoekingen moest zijn. Maar men bedenke, dat hij de stelling verdedigt: de godsdienst is de vader van den staat, terwijl hij geen flauw begrip heeft van de zwaarte der problemen, waarmee hij hierdoor in aanraking komt. De studiën der laatste jaren hebben alle theologen, die zich niet vergenoegen met eene supranaturalistische oplossing — die geen oplossing heeten mag — steeds meer overtuigd van het hoogst ingewikkeld en teeder karakter der vragen: vanwaar de godsdienst? uit welke factoren is hij saamgesteld? hoe is zijn verloop in den oudsten tijd? De Coulanges evenwel aarzelt geen oogenblik met hare beantwoording. De oudste godsdienst, althans onder de Ariërs, is, volgens hem, de doodenvereering. Wel schrijft hij dat dit zoo *schijnt* te zijn [1]), maar hij bouwt toch op deze stelling, als

1) P. 20.

op een rotsgrond, zijn gansche betoog. De psychologische vraag naar de beteekenis dier vereering wordt in twee woorden opgelost: zij draagt een vrij verheven karakter, want zij is de huldiging van 's menschen onzienlijk deel. Jonger dan zij en vrucht van de ontwikkeling des denkens, is de erkenning van Zeus, Apollo en andere goden, niet aan de menschelijke natuur, maar aan de zichtbare schepping ontleend [1]).

Van dit alles is nagenoeg niets waar. Al heeft ontegenzeggelijk doodenvereering een groote rol gespeeld, niet alleen bij de Ariërs, maar ook bij vele andere, misschien bij alle, volken der oudheid, zij was geenszins de eenige godsdienst, en het is onbewijsbaar, ten minste onbewezen, dat zij aan de vereering der z. g. natuurgoden is voorafgegaan.

Niet aanmatigend is het, naar ik meen, als ik tegenover de Coulanges kortweg zeg, dat zijn opvattingen van de geschiedenis der oudste godsdienstvormen geheel onjuist zijn, want er is bij hem geen zweem van een bewijs voor zijn beweringen te vinden, die toch nieuw zijn. Ook is het licht in te zien, hoe zij uit zijn hoofddenkbeeld voortvloeiden, wil men liever, vereischt werden tot steun hiervan. Zou toch de godsdienst eerst aan de familie het aanzijn gegeven hebben, daarna aan vereenigingen van familiën, dan moesten de oudste goden huisgoden, en eerst de jongere godsdiensten voor uitbreiding in ruimer kring vatbaar zijn geweest. Daarbij was het noodig, de doodenvereering voor te stellen als iets tamelijk geestelijks, in oorsprong en karakter van andere godsdiensten onderscheiden. Hoe kon anders het plebs beschreven worden als menschen, niet bij machte goden te scheppen? Stel toch, dat men de geschiedenis van den godsdienst behandelt zooals Herbert Spencer in zijn *Principles of sociology*: doodenvereering, het allereerst geboren uit de benauwde droomen van wilden die hongerig of met overladen maag waren gaan slapen, is het begin van allen godsdienst, en de hoogere vormen, beeldendienst, natuurgoden, monotheïsme enz., zijn hieruit door logische gevolgtrekkingen, bij ontwikkeling van der menschen verstand, ontstaan, — dan wordt het ongerijmd te beweren, dat menschengroepen, die niet door ruw

1) P. 136.

geweld, maar, ten deele althans, langs den weg van recht en overreding een plaats in de steden zochten te verwerven, niet bij machte zouden geweest zijn, zich huisgoden te scheppen. Jammer maar voor de Coulanges, dat de geschiedenis niets leert van dien verheven grondslag der doodenvereering!

Eens in de macht van zijn opvatting, werd de Coulanges blind voor de ongegrondheid van vele beweringen, die onmisbaar waren voor zijn stelling. Waarom toch — om slechts iets te noemen — vloeit het uit den godsdienstigen oorsprong der familie voort, dat de oudste zoon de erfgenaam en opvolger des vaders is? Ligt het niet voor de hand dit te verklaren uit het door de omstandigheden opgedrongen besef, dat de eenhoofdige regeeringsvorm ook in den familiekring de eenig mogelijke, althans de bruikbaarste en nuttigste was? Maar uit een godsdienstig oogpunt was ieder volgend zoon, evengoed als de oudste, bevoegd de huisgoden te vereeren. Of trad niet bij den dood des oudsten de tweede in zijn plaats? Ja, waarom stond uit een godsdienstig oogpunt de ongehuwde dochter bij de zonen achter? Men had immers zoowel priesteressen als priesters?

Ook is de Coulanges niet getrouw gebleven aan zijn hoofdstelling. De omwentelingen toch, die den ouden staat hebben omvergeworpen, zijn, ook volgens hem, niet uitgegaan van godsdienstige bewegingen, maar veroorzaakt door den drang der omstandigheden: de minder bevoorrechte personen en standen trachtten, zuiver uit eigenbelang, een beter deel te veroveren, en daarvoor moest de oude richting zwichten.

Is de Coulanges' hoofdstelling dus onjuist en zijn dientengevolge al zijne beschouwingen eenzijdig, er is toch een groote waarheid in, en deze moeten wij trachten te vinden en te omschrijven. Zijn hoofddenkbeeld vindt zijn steun in het onloochenbaar feit, waarvan hij uitging bij zijne beschouwingen, dat de godsdienst zulk een groote plaats vervulde in het leven der oude volken; bij het eene een grootere dan bij het andere, een ruimere onder de Romeinen dan onder de Grieken, maar overal een belangrijke. Wie de geschiedenis dier natiën wil kennen, dat is mede de oorzaken van haar ontwikkeling en verval, de drijfveeren die haar deden handelen, begrijpen, moet duchtig rekening houden met haar veelsoortige eeredien-

sten en godsdienstige meeningen. Dit goed te hebben doen voelen is niet de kleinste verdienste van „La cité antique".

Wanneer de Coulanges, hiervan uitgaande, de geschiedenis reconstrueert en in den godsdienst den oorsprong van den staat zoekt, dan is hij gedeeltelijk in zijn recht tegenover het naturalisme en het utilisme, die herhaaldelijk door hem bestreden worden, maar dwaalt hij, omdat hij, de betrekkelijke waarheid dier richtingen miskennende, het vlak tegenovergestelde van hare leeringen handhaaft. Niet vrucht van nuttigheidsoverwegingen maar van godsdienstmeeningen is de staat, ziedaar zijne stelling. Doch wij laten ons het hieraan ten grondslag liggend dilemma niet opdringen. Dat de staat, en ook reeds de familie, niet gemaakt maar geworden is, wordt door de Coulanges niet bedacht, en is toch eene waarheid, die niet straffeloos uit het oog verloren wordt.

De tiende Muze, zooals Herder den nood noemde, die ons tot zooveel goeds en groots drong en dringt, zou de familie niet in het leven geroepen hebben, indien niet de mensch een *ζῷον πολιτικὸν*, een gezellig wezen, was. Dit godlijke in den mensch, hetwelk hem vatbaar maakt voor recht en zedelijkheid en hem dus drijft een recht te vormen, zedelijkheidsbeginselen vast te stellen en te handhaven, dit hoogere openbaart zich, bij den onbeschaafden mensch nog duidelijker dan bij den meer ontwikkelde, niet het meest in verstandelijke overwegingen, maar in opwellingen des gemoeds die tot daden leiden. De mannen, die, sterk en moedig, het eerst hebben gezegd: ik en mijn vrouwen, kinderen en slaven, wij behooren bij elkaar, wij staan elkander bij, en allen gehoorzamen mij — kwamen hiertoe niet door redeneeringen over het nut dier vereeniging en der eenhoofdige heerschappij; maar de drang der omstandigheden, hun liefde voor vrouw en kroost, de erkentelijkheid der zwakken voor de krachtige hulp der sterkeren, de hierdoor gestreelde ijdelheid, des mans meerdere veiligheid tegen de lagen van andere sterken, allerlei dus, waarvan wij geneigd zijn het eene prijzenswaardig, het andere minder loffelijk te achten, werkten wis samen om hen te nopen zulk eene familie te vormen.

Wij kunnen zelfs met de Coulanges iets verder meegaan. De man die er zich van bewust werd: ik behoor bij dezen,

zij behooren bij mij, wien het, hoewel schemerend, voor oogen stond, dat hij verplichtingen had tegenover die vrouwen, kinderen, zwakken, en zij jegens hem, van bescherming te eener, van gehoorzaamheid te anderer zijde, zulk een man was een licht in zijn tijd en heeft zeker, als hij zich rekenschap zocht te geven, hoe hij aan die denkbeelden kwam, ze aan de openbaring eener godheid toegekend, die hem verbood de zwakkeren in den steek te laten, en hen, hem ongehoorzaam te zijn.

Dit evenwel is nog geheel iets anders dan de Coulanges' stelling. Het is onwaar, dat er eerst godsdienstvereenigingen (croyances) zijn geweest, die zelfs in bijzonderheden het familieleven regelden, en dat de familie eerst daarna in 't leven trad. Maar zoodra deze geboren was, werd zij godsdienstig gewijd; en later heeft de godsdienst, waarmee zij van den aanvang saamgeweven was, haar gesteund en hare eigenaardige vormen scherper gemaakt, totdat zij een antiquiteit werd, wier bestaan vooral door de godsdienstige wijding nog eenigen tijd werd gerekt.

In het bovenstaande sprak ik van familie in den zin, dien de Coulanges aan dit woord hecht, daar hij stilzwijgend aanneemt, dat, hoewel de „vader" niet de *genitor*, maar het hoofd was, toch een man met zijn vrouwen, kinderen en slaven een huis of familie vormde. Men weet intusschen, dat het zeer de vraag is, of dit overal de cel was, waaruit de staat is opgebouwd. Het is zeer wel mogelijk — de onderzoekingen van Sir Henry Maine en anderen leiden tot deze onderstelling — dat in sommige streken de dorpsgemeenschap, dus de vereeniging van verscheiden mannen met de hunnen, de eerste vorm van een staat is geweest. Met de Coulanges' hypothese zou dit zeer slecht te rijmen zijn.

Hoe dit zij, het is vrij wel onmogelijk, dat in een streek vele familiën geruimen tijd geheel onafhankelijk van, dus vijandig tegen elkander geleefd hebben. Het ongerief, uit de eindelooze veeten ontstaan, en de noodzakelijkheid, zich tegen vijandige natuurmachten of menschen te verbinden, moet de hoofden der gezinnen ras hebben gedrongen, een *modus vivendi* te zoeken en een soort van staat te vormen, hoe los zijn deelen dan ook samenhingen. Ook hierbij zal de godsdienst wel gediend hebben om het reeds bestaande te wijden en te bestendigen.

Deze denkbeelden worden nader toegelicht en bevestigd door het ontstaan van den staat in Israël, waarop wij ten slotte onze aandacht vestigen.

III.

Ondanks het klein aantal bescheiden en den eigenaardigen toestand, waarin ons de berichten over het oudste tijdvak van Israëls geschiedenis zijn overgeleverd, is er toch wellicht geen staat der oudheid, waarvan wij zoo goed den oorsprong kennen als van den Israëlietischen. De historische kritiek heeft hier zeer groote diensten bewezen. Onbarmhartig heeft zij haar mes gezet in de boeken des Ouden Testaments, onze eenige bronnen; tal van verhalen zijn naar het gebied der sagen verwezen; een geheel tijdvak, waarvan men vroeger meende vrij wat te weten, is te eenen male mythisch geworden; van alles wat ouder is dan het koningschap — den inhoud van niet minder dan zeven Bijbelboeken — mogen slechts eenige fragmenten op den naam van historisch geloofwaardig bogen; en toch heeft diezelfde wreede kritiek, juist door haar schijnbaar afbrekenden arbeid, ons ten dezen in staat gesteld op te bouwen. Een half dozijn schrale, maar betrouwbare berichten, waardoor wij eenige feiten in hun waar verband kennen, baten ons meer dan vele tientallen verhalen, wetbundels, liederen, die, uit onderscheiden eeuwen saamgelezen, ons heeten te verplaatsen in den ouden tijd, maar, wemelend van anachronismen, niets doen dan ons in de war brengen. Zoo bouwt uit een paar magere fossilen een zoöloog een voorwereldlijk dier op, maar als die weinige echte overblijfselen in een grooten hoop resten van ouder en jonger diersoorten gemengd zijn, dan veroorzaakt hem dit veel moeite, zonder eenig nut.

Men wane niet, dat men, zich uit het oude Hellas en Latium in het oude Palestina verplaatsende, een geheel andere wereld vinden zal. Onbeschaafde en half beschaafde volken gelijken wonderveel op elkaar; eerst bij hooger ontwikkeling krijgt elke natie scherper onderscheiden trekken. Al de bestanddeelen van de Grieksche en Romeinsche familie, waardoor deze instelling zulk een eigenaardig karakter heeft, vinden wij bij Israël terug: de huldiging van voorvaderen en offers aan

de dooden, plaatselijke godsvereeringen in getale; gemeenschappelijk landbezit en den daarmee samenhangenden afkeer het familiegoed te vervreemden; het onbeperkt gezag des vaders over vrouwen, kinderen en slaven; de solidariteit van het „huis", zoodat met het hoofd al de zijnen gestraft werden en de leden dan ook elkander bijstonden met goed en bloed. Dit alles was het kenmerk der oud-Israëlietische maatschappij en bestond nog — evenals bij Grieken en Romeinen — toen het reeds lang, als niet meer overeenkomstig de behoeften en denkwijzen des tijds, verouderd was.

In den tijd der zoogenaamde „richters" was van een Israëlietischen staat, althans van een die alle stammen omvatte, geen sprake. In tijd van nood sloegen een paar stammen tijdelijk de handen onder een ondernemend aanvoerder ineen; ook is althans éen poging, te Sichem, aangewend de bevolking van een gewest duurzamer onder een koning te vereenigen; maar dit alles was van voorbijgaanden aard. Eerst toen Saul koning werd, trad een Israëlietische staat in het leven; van toen af heeft het volk Israël bestaan.

Over de wijze nu waarop Saul koning geworden is, hebben wij twee verhalen, uit zeer verschillenden tijd, in het boek *Samuel* naast elkander en los verbonden overgeleverd. In het oudste hiervan lezen wij, hoe Saul, van éen knecht vergezeld, de weggeloopen ezelinnen zijns vaders ging zoeken, in zijn verlegenheid, ten einde kondschap omtrent die dieren te verkrijgen, zijn toevlucht nam tot den ziener Samuel, en toen door hem tot koning over Israël gezalfd is. Hiermee had hij evenwel de kroon nog niet in zijn bezit. Alles bleef bij het oude, totdat, een maand later, de tot vorst uitverkorene, op het hooren van het gevaar waarin de Overjordaansche broeders verkeerden, door Jahwe's geest bezield, het volk ten strijde riep om het benarde Jabes ter hulp te snellen. Toen hij nu werkelijk op de Ammonieten een groote overwinning behaald had, hieven zijn verheugde krijgers hem op het schild en werd hij tot koning uitgeroepen. Ontegenzeggelijk is dit oudste bericht omtrent de wijze waarop Saul koning is geworden gedeeltelijk legendarisch. Het idyllisch verhaal van den bescheiden jongeling die eenige ezelinnen gaat zoeken en een koningskroon vindt, is niet goed te rijmen met het feit dat zijn zoon Jonathan

toen reeds een van Israëls beste strijders was. Uit het verhaal van zijn zalving door Samuel spreekt de godsdienstige overtuiging des schrijvers: niets gebeurde in Israël dat Jahwe niet deed, en hij openbaarde zijn plannen altijd eerst aan zijn gezanten. Uit dezelfde bron is ook de opvatting gevloeid, dat Saul later door Samuel verworpen en David in zijn plaats door den ziener gezalfd is, voordat er nog sprake van kon zijn Saul en zijn huis te onttronen. Maar dat Samuel Saul vooruit, profetisch, zalfde, is geheel iets anders dan dat Samuel Saul koning zou gemaakt hebben. Saul was na zijn bezoek te Rama evenmin koning als David nadat Samuel hem te Bethlehem te midden zijner broederen gezalfd had. Dat Saul koning is geworden ten gevolge van een gelukkig wapenfeit, is ongetwijfeld de historische kern van het verhaal, bevestigd door de dankbare gehechtheid, hem later door de Jabezieten bewezen.

Welke rol de godsdienst hierbij gespeeld heeft, zien wij straks nader; maar waarop het ons nu vóor alles aankomt is dit: Israëls eerste koning was een voorspoedig soldaat, wat trouwens ook 's volks tweede, David, is geweest. Was Saul ook niet priester? Wel zeker; maar dat was toen ieder die het zijn wilde. Hij was zelfs een ijveraar voor Jahwe; maar dit doet hier niets ter zake. Tegenover de Grieksche en Romeinsche koningen naar de Coulanges' teekening, die vóor alles priesters waren en eerst daarna wereldlijke heerschers, plaats ik Israëls eerste koningen, die zich met zwaard en boog een troon hebben verworven en vóor alles gevierd werden als mannen wier toorn men zich niet straffeloos op den hals haalde, en geliefd omdat zij hunne vrienden konden beschermen, niet met gebeden en offers, maar met strijdknots en slingersteen.

In de legende van Sauls zalving door Samuel zien wij duidelijk, hoe de godsdienst als het ware de hand legde op het koningschap. Saul is de door Jahwe gewilde, aangewezene; desgelijks eenige zijner opvolgers, als David, Jerobeam, Jehu. Dit blijkt ook uit de eer, den koning gegeven. Hij was Jahwe's gezalfde en daarom onschendbaar; wie de hand tegen den koning verhief, pleegde heiligschennis. Hij wist alles; wat zou voor eens konings oog verborgen zijn? Zijn vonnissen waren godspraken. Onder zijn schaduw vond het volk rust. In de meeste profetische schilderingen der toekomst neemt de rechtvaar-

dige koning, de zegenrijke gezalfde Gods, eene eereplaats in.

Hoemeer de godsdienst een belangrijke rol onder Israël speelde, en bij die menschen in wier gedachten de godsdienst het meest geëerd werd, trad in de voorstellingen van het verleden de natuurlijke gang van zaken steeds meer op den achtergrond, om verdrongen te worden door de geloovige beschouwing. Saul, Israëls eerste koning, was door Jahwe tot den troon geroepen, zoo geloofde men, en leerde men ook in verhaalvorm, lang vóor de Babylonische Ballingschap; maar later was men hiermee niet tevreden. Dat Jahwe door middel van Samuel Saul tot koning gemaakt had, moest nadrukkelijker gepredikt worden dan de oude overleveringen deden. Door dien wensch ontstond het jonger verhaal over den aanvang van Sauls regeering.

Israël — zoo luidt het — was onder de heerschappij van Samuel, den profeet en richter, voorspoedig, maar, ontevreden over het slecht gedrag van zijn zonen, die door hem tot rechters waren aangesteld, wenschte het een koning, zooals andere volken hadden. Dit was snoode ondankbaarheid jegens Jahwe en zijn profeet en zou dan ook allerlei schromelijke gevolgen voor Israël hebben. Toch beval Jahwe Samuel, toen het volk, ondanks zijn waarschuwing, bij zijn wensch volhardde, hem in te willigen. Dientengevolge belegde de godsman een volksvergadering naar Mispa en deed door het lot uitmaken, wie koning zou zijn. De aangewezene, Saul, werd dadelijk als zoodanig uitgeroepen. Op dit verhaal volgt in het boek *Samuel* het relaas van Sauls overwinning op de Ammonieten en een plechtige rede van Samuel, waarin hij de regeering aan hem overdraagt. Hetzij het eerste reeds door den opsteller van het jonger verhaal, hetzij pas door den redacteur, met die aanwijzing door het lot verbonden is geworden, de nadruk valt hier op deze eigenaardige manier van verkiezen: Saul is de door Jahwe aangewezene, de gegevene. Wel is hij hier geen priester, dit mocht hij volgens de denkbeelden van den tijd waarin het verhaal is opgesteld, niet zijn, maar hij is vóor alles de gehoorzame volgeling van den profeet. Hier zou men dus in zekeren zin kunnen zeggen, dat de godsdienst de vader van het koningschap is geweest. Toch was hij dit dan in een geheel anderen zin dan volgens

de Coulanges bij Grieken en Romeinen. Immers, de monarchie is bij Israël, volgens dit jonger verhaal, ingevoerd op aandringen van het volk, dat een koning begeerde zooals andere natiën hadden, om hunne oorlogen te voeren en hen te richten. Dat het koningschap zijn reden van bestaan vond in den plicht des vorsten jegens den godsdienst, komt niet alleen bij dezen schrijver niet op, maar zelfs niet bij den auteur van Kronieken, bij wien toch de eeredienst zulk een groote plaats inneemt, en die van zijn held, David, zooveel mogelijk een man maakt die zich met geestelijke dingen bezig houdt.

Bij vele punten van overeenkomst tusschen de ontwikkeling van den staat bij Grieken en Romeinen te eener, en Israël te anderer zijde, is er toch ook veel verschil. Vooral treft ons, dat de familie-instelling hier zooveel minder duurzaam is geweest dan daar. Wel bleef, ook onder de regeering der koningen en nog daarna, de familieband sterk en zijn er onderscheiden pogingen aangewend dien in stand te houden, b. v. door geschriften omtrent lossing van verloren eigendommen, maar dit is onbeteekenend in vergelijking met hetgeen wij in Hellas en Latium opmerken, waar de *gens*, door *sacra gentilicia* gewijd, zulk een groote rol blijft spelen.

Dit hangt ongetwijfeld samen met de geschiedenis van den godsdienst bij beiden. Boven de talrijke goden der Israëlieten stak, reeds lang vóor de invoering der monarchie, Jahwe uit als de god des volks, en daarna is hij voortdurend zoo gestegen in aanzien, dat hij eerst door de krachtigste toongevers, eindelijk bij geheel het volk als de eenige god is gehuldigd, zoodat zijn dienst van lieverlede alle plaatselijke vereeringen verdrong en de familie-, stam-, huisgoden in het vergeetboek bracht. Onder Grieken en Romeinen is dit niet gebeurd. Ook al rezen enkele goden boven de andere, nooit is in hun naam de vereering der goden van minderen rang bestreden.

Ligt het dus voor de hand, hieruit te besluiten, dat het godsdienstig leven, in dit opzicht althans, het staatkundig en maatschappelijk heeft geregeerd, wij moeten toch voorzichtig zijn met dit aldus te beslissen; want wij kunnen ons den gang der zaken ook anders voorstellen.

Namelijk aldus. Lang vóor de invoering der monarchie be-

stond onder de Israëlietische familiën en stammen, die midden onder Amorieten, Kanaänieten en andere vroegere bewoners van Palestina leefden, een innig gevoel van gemeenschap; hoeveel naijver ook vaak de stammen jegens elkaar koesterden, tegenover die vreemden voelden zij zich broeders. Dit besef, door de eindelooze twisten met de Amorieten gevoerd, drukte zich uit in hunne vereering van den gemeenschappelijken god Jahwe en gaf eindelijk het aanzijn aan de monarchie, daar het maakte dat men, uit vrees van te verzinken onder de vreemden, alle overwegingen van bijzonderen aard, den afkeur van het gehoorzamen aan een koning, de voorliefde voor de vaderlijke, vrije inrichting der maatschappij, op zijde zettende, zich onder Sauls banier schaarde, en ook na zijn val de noodzakelijkheid van de koninklijke heerschappij niet uit het oog verloor. Men voelde zich in de eerste plaats Israëliet, eerst daarna Efraïmiet of Judeër. Dit krachtig nationaliteitsgevoel heeft gemaakt, dat Jahwe steeds meer steeg en de bijzondere goden verdrong. Bij de Grieken was dit anders. Vóor de oorlogen tegen de Perzen niet door een gemeenschappelijk gevaar verbonden, voelden zij zich vrij wat minder broeders van elkander dan Israëls zonen. Een Athener was in de eerste plaats Athener, in de tweede Helleen. Door dit particularisme en de kleingeestige staatkunde, hierdoor veroorzaakt, werd het onmogelijk, dat een Grieksche staat ontstond en de god van een dier staten de volksgod werd.

De vraag is dus nog open: wat heeft in dit geval de prioriteit? De godsdienst die de eenheid des volks schiep, of het gemeenschapsgevoel dat den volksgod boven alle goden deed eeren? Het polytheïsme dat de stammen der Grieken scheidde, of de staatsverbrokkeling die aan de wording van een volksgodsdienst in den weg stond? Men ziet, de beantwoording hiervan is niet eenvoudig.

De geschiedenis der Romeinen nu geeft een krachtigen steun aan de meening, dat de godsdienst ten dezen in menig opzicht de prioriteit heeft. Immers, hier vinden wij geen staatkundige verbrokkeling. Integendeel, Rome heeft van den aanvang af een krachtig organiseerend talent gehad, en de naam van Romeinsch burger moest, van het oudste tijdvak dat ons ook slechts schemerachtig bekend is af, bij ieder lid

des volks het meest wegen, meer dan een Cornelius of een Metellus te zijn. Bij Israël daarentegen is de godsdienstige band tusschen de stammen blijven bestaan, ja, steeds krachtiger geworden, ondanks politieke scheiding. Eigenlijk zijn zij slechts zeer kort, en dan nog gebrekkig, vereenigd geweest. Loopen wij vluchtig die geschiedenis door!

Van wat met Israëls stammen gebeurd is vóor de verovering van Palestina weten wij nagenoeg niets dan dat zij, althans sommige hunner, in Egypte verdrukt zijn geweest. Verder is het zeker, dat zij niet gezamenlijk hun nieuw vaderland binnengerukt zijn, maar ten minste in drie afdeelingen en vrij lang na elkaar. Eerst nestelden zich de Rubenieten en Gadieten in het Overjordaansche. Daarna drong, waarschijnlijk door hun land heen, de stam Jozef in het Cisjordanensische gewest en handhaafde er zich met moeite. Eindelijk, waarschijnlijk kort vóor Saul, rukte Juda uit de woestijn noordwaarts op en verwierf zich een woonplaats, totdat het stuitte op de zuidelijke grens van het „huis Jozefs." Al dien tijd, minstens twee of drie eeuwen, was er geen staatkundige band tusschen de deelen van een dier drie groepen, hoeveel te minder tusschen deze drie met elkander!

Toch voelden zij zich één in onderscheiding van Filistijnen, Amorieten, Ammonieten, Moabieten, en schaarden zij zich onder Sauls banier tegen die allen. Saul was uit Benjamin, d. i. het huis Jozefs. De Judeër David volgde hem op, hoewel niet dan nadat het noorden en oosten een poging hadden gedaan Sauls zoon te steunen. David, een schrander staatsman, heeft al de stammen onder zijn schepter gehouden, hoewel de naijver van het noorden soms hevig uitbarstte. Ook aan Salomo is dit gelukt, al was hij genoodzaakt, opstanden van „Jozefs huis" te dempen. Maar na zijn dood weigerde het noorden langer onder een vorst uit Juda te staan. Nadat de deelen des volks dus hoogstens een eeuw, waarschijnlijk korter, verbonden waren geweest, en dan nog met tegenzin van velen, zijn zij gescheiden, om nooit weer, dan een korten tijd toen Juda wingewest van Israël was, vereenigd te worden.

Dikwijls hebben Israël en Juda oorlog tegen elkander gevoerd; soms waren zij elkanders bondgenooten. In het staatkundige stonden zij tot elkaar in dezelfde betrekking als een

van beiden tot Filistijnen of Syriërs, Edomieten of Ammonieten. Ja, Juda heeft eigenlijk altijd meer eenheid van belangen gehad met Edom dan met Israël, Israël met de Tyriërs dan met Juda. En desondanks hebben zij zich éen gevoeld. Die eenheid is uitgesproken, en daardoor versterkt, in den legendencyclus uit de achtste eeuw, de verhalen over de patriarchen, maar de opstellers daarvan, dit spreekt vanzelf, hebben hiermee de eenheid niet tot stand gebracht; zij drukten slechts in dien vorm uit wat in hun kring leefde. Zij gingen bewijzen, dat de eenheid haar oorzaak had in de afstamming van Abram, Izak en Jakob, en weefden zoo goed het ging de bijzondere stamoverleveringen tot een voorgeschiedenis des volks samen; maar dit werk zou onmogelijk geweest zijn, indien het besef der eenheid niet had bestaan.

Dit is niet te verklaren uit de kortstondige en gebrekkige vereeniging der stammen onder Saul, David en Salomo; de band moet van ouder tijd dagteekenen, en wel van vóor de verovering van Kanaän. Die band nu heeft zich altijd geopenbaard in de vereering van Jahwe. Zoolang wij Israël kennen, is Jahwe de gemeenschappelijke god des volks en van geen ander. Dat elders hier en daar een spoor van zijn vereering voorkomt, is wel mogelijk, maar doet ten dezen niets ter zake. Israël was Jahwe's volk, Jahwe was Israëls god.

Zoeken wij nog hooger op te klimmen en vragen wij: vanwaar die band? heeft overeenkomst in zeden en omstandigheden den volksgod geschapen of de gemeenschappelijke god overeenstemming van gebruiken en samenwerking zijner vereerders veroorzaakt? dan is er geen sprake meer dat wij ons op oorkonden zouden kunnen beroepen, want dan zijn wij in den vóorhistorischen tijd. Maar zeker dwalen wij niet ver van de waarheid, indien wij hier een weerkeerige werking aannemen. De gemeenschappelijke vereering van een godheid die een bepaald karakter heeft, hetwelk zich in een naam, opvatting, voorstellingen, gebruiken uitdrukt, is geen eenvoudige factor, maar zelf reeds een product, grootendeels onbewust tot stand gekomen. Men maakt geen godsdienst, evenmin als een staat of een volk. Hoe een godsdienst wordt, kunnen wij slechts gissen; hoe hij groeit, vooral bij Israël, tot op zekeren hoogte duidelijk zien.

De vereering van Jahwe, den god der stammen die, Hebreeën, Israëlieten of hoe dan ook geheeten, Kanaän veroverden, had een zeer schralen inhoud. Wat zij, behalve de huldiging van Jahwe, van gebruiken en opvattingen inhield, moet luttel geweest zijn. Toch vormde zij een band, vooral door de werkzaamheid harer krachtvolste aanhangers. Gaandeweg kreeg zij een meer bepaalde gestalte. Sommige godsdienstgebruiken bij de invloedrijkste voorvechters in zwang, werden beschouwd als er bij behoorende, derhalve aangenomen, gehandhaafd, voorgeschreven. Inmiddels groeide die vereering van Jahwe steeds inniger met het staatsleven samen. Dientengevolge werden er voortdurend, meest onwillekeurig, vergelijken getroffen.

Van de vele gebruiken die er eerst niets mee uitstaande hebben gehad, werd het éene ingelijfd in het Jahwisme, het andere verworpen en als heidensch gebrandmerkt. Hoe nauwkeuriger het programma der ijveraars werd, des te meer beheerschten zij de publieke opinie en drukten hun stempel zoowel op de staatsinrichtingen als op de maatschappij, totdat zij alles, niets uitgezonderd, alles wat zij konden beheerschen, naar hunne inzichten regelden. Elke macht in de wereld streeft naar de alleenheerschappij.

Heeft dan het Jahwisme den Israëlietischen staat gevormd? Ja, maar niet dan nadat en in zoover het volk, vooral door middel van de publieke opinie, waarvan ten leste ook priesters, profeten en koningen de tolken waren, het Jahwisme had gevormd en machtig gemaakt. In Israël is de godsdienst niet de vader van den staat geweest, en evenmin de staat die van den godsdienst.

Zoo was het zeker ook onder Grieken en Romeinen. De verschillende ontwikkeling van den godsdienst hier en onder Israël heeft op de vorming en instandhouding der familie met hare bijzondere godsvereeringen ongetwijfeld grooten invloed gehad. De vereering van Jahwe, als oppermachtigen volksgod, straks als den eenigen, nauw samenhangend met het krachtig nationaliteitsgevoel, heeft gaandeweg de oude familie-inzettingen, familieoffers en familiegoden verstikt. Bij Grieken en Romeinen was het mogelijk dat die bijzondere eerediensten zich vrij ontwikkelden, en dit is dan ook geschied,

en door hen zijn de oude inzettingen in stand gehouden en verscherpt. Maar dat het gemis aan eenheid in godsdienst niet de oorzaak was van staatkundige verbrokkeling, bewijst het groot verschil ten dezen tusschen Grieken en Romeinen.

In welk verband stonden dan in die drie classieke landen der oudheid, waaraan wij voor ons geestelijk leven zooveel te danken hebben, de staat en de godsdienst tot elkander? Zij waren bij geen van drieën de vrucht van utiliteitsoverwegingen. Maar de staat en het recht waren ook niet gewrochten van den godsdienst. Beide, staat en godsdienst, waren uitvloeisels van den menschelijken geest en oefenden voortdurend weerkeerig invloed op elkander. En wij maken ons zeker niet schuldig aan overijld generaliseeren, wanneer wij stellen, dat dit overal in de wereld beider oorsprong geweest is.

Hieruit volgt een belangrijke les. Indien de Coulanges recht had te beweren, dat de oude godsdiensten den ouden staat in het leven geroepen hebben en eerst met en door het Christendom deze gevallen en de nieuwe staat geboren is, dan zou de hiërarchie, die den staat onder de Kerk wil stellen, hieruit een krachtigen steun ontvangen. Zijn daarentegen staat en godsdienst broeders van elkaar, dan is het verkeerd te eischen, dat een van beide den ander de wet voorschrijft.

Wanneer de Coulanges herhaaldelijk zegt: Sterker dan alle mogelijke utiliteitsoverwegingen zijn bij den mensch zijne geloofsovertuigingen (croyances), dan heeft hij hierin recht, en wij kunnen ons slechts ten deele er over verblijden. 's Menschen godsdienstige meeningen toch zijn vaak allesbehalve vruchten van een goeden geest; dikwijls verdienen zij niets beter dan te bezwijken, al was het ook voor nuttigheidsoverwegingen. Maar ongemengd kunnen wij ons verheugen over de waarheid, die door de historische onderzoekingen steeds duidelijker aan het licht treedt: de bron waaruit onze staat, maatschappij, godsdienst — ook wetenschap, kunst, zedelijkheid — ontsprongen is de menschelijke geest. Wil men 't liever noemen: Gods werking in den mensch, om het even! In ons is een aandrang tot iets hoogers, het ware, het rechtvaardige, het schoone, het goede. Die aandrang schiep in den voorhistorischen tijd allerlei gebrekkige vormen, staten, maatschappijen, godsdiensten; deze woelden en werkten naast en tegen elkan-

der, worstelend om het bestaan, ijverend naar de opperheerschappij. Wonderlijke samensmeltingen ontstonden daardoor: koningen die priesterknechten waren of die den godsdienst van hun volk naar goeddunken regelden, gekroonde priesters of geestelijken die oogendienaars van vorsten of volk waren. In den loop der eeuwen telkens nieuwe moeilijkheden om de weerkeerige verhoudingen van al die machten beter te regelen. Gedurig de denkers wanhopig, hoe de door die botsingen ontstane problemen op te lossen. Het blijkt telkens onmogelijk. De verwarring is hopeloos, de toestand onhoudbaar. Inmiddels ontwikkelt zich de geest des menschen, onder en ook door dien strijd, voortdurend en schept nieuwe vormen, terwijl het oude verkwijnt, versterft, heengaat, al is het na taaien weerstand.

Het oude in den godsdienst en den staat van Israëlieten, Grieken en Romeinen is het particularisme en clericalisme, honderden willekeurig in stand gehouden muren en muurtjes tusschen de bewoners van éen plaats, de leden van éene familie, de deelen van éen volk, de volkeren der aarde. Het nieuwe dringt steeds tot afschaffing van allerlei willekeurige voorrechten van den eenen mensch boven den anderen; het werpt privilegiën en monopoliën, bindende confessiën en verplichte kerkvormen omver en tracht de beteekenis van elk mensch te handhaven, ieder op de plaats te stellen die hem toekomt, hem te geven wat hij waard is, van hem te maken wat van hem gemaakt kan worden.

Het is in ons staatkundig, maatschappelijk en godsdienstig leven nog ver van de verwezenlijking des ideaals verwijderd. Wij kennen het zelfs niet dan ten deele. Niet dan in grove trekken beschrijven wij het, want het zweeft ons slechts voor de oogen. Ook den weg waarlangs naar het doel moet gestreefd worden zien wij hoogst gebrekkig; de moeilijkheden die moeten overwonnen worden schijnen ons vaak onoverkomelijk toe. Maar het ideaal trekt toch onwederstaanbaar aan, en gelukkig is het niet alleen onze wijsheid die moet uitmaken, langs welken weg wij het moeten bereiken, maar drijft een heilige geest die in de menschheid werkt haar derwaarts.

H. Oort.

DE CHRISTOLOGIE EN DE HUIDIGE GODSDIENSTWETENSCHAP.

DR. T. CANNEGIETER, *Het uitgangspunt en de leidende gedachte der dogmatische wetenschap.*

OTTO PFLEIDERER, *Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre.*

ED. VON HARTMANN, *Die Krisis des Christenthums in der Modernen Theologie.*

De vraag, in welke verhouding de moderne theologie tot het christendom staat, is en blijft nog altijd voor velen, en niet het minst voor de meest bevoegden, een hangende quaestie. De besliste ontkenning, waarmee D. F. Strauss in 1872 zijn „sind wir noch Christen?" beantwoordde, kon, althans aan de zijde der theologen, schier niemand bevredigen; niet alleen omdat ver de meesten zich slechts onder menig voorbehoud in de door Strauss vertegenwoordigde „wir" begrepen konden achten, maar vooral omdat de maatstaf, door hem ter omschrijving van het christelijke gebezigd, in menig opzicht gebrekkig en willekeurig scheen te moeten heeten. En ziehier tevens aangeduid, wat het geven van een afdoend en overtuigend antwoord op bovengenoemde vraag, ook voor den onpartijdige, zoozeer bemoeielijkt; het christendom is een zoo samengesteld verschijnsel, het vertoont zich zoo verschillend al naar men het eene of het andere uit zijn onderscheidene bestanddeelen en gedaanten op den voorgrond plaatst, dat het aanwijzen van zijn kenmerkend levenbeginsel en vooral het trekken van een grenslijn, buiten welke men geacht moet worden het verloochend te hebben, zich voorwaar niet met een lichten handgreep laat volbrengen. Vergeten wij hierbij vooral niet,

dat die naam „christendom" ja, eensdeels, een godsdienstig-zedelijk levensbeginsel, of, wilt gij, een eigenaardige verbinding van zoodanige beginselen vertegenwoordigt, maar tegelijkertijd doet denken en volstrekt moet doen denken aan een historischen vorm of aan een historisch aanwijsbare reeks van zich uit elkaar ontwikkelende vormen, waarin die beginselen zich uitgesproken en belichaamd hebben en waardoor zij tot een historisch verschijnsel en een sociale macht zijn geworden. Zoo kan dus een of ander godsdienstig-zedelijk beginsel, b. v. de eenheid van het goddelijke en het menschelijke, of wat gij anders mocht willen noemen, met overtuiging door u aanvaard zijn, en gij kunt meenen daarin een christelijk beginsel aanvaard te hebben; maar om die meening te staven, moet eerst worden uitgemaakt, of gij het bedoelde beginsel, zooals het door u wordt opgevat, inderdaad aan het christendom te danken hebt: of het dus, als een kenmerkend bestanddeel, reeds in het oorspronkelijke christendom, althans dáár reeds in kiem, valt aan te wijzen, en of uwe opvatting er van de wettige voortzetting blijkt te zijn van een in het christendom almede historisch aanwijsbaar ontwikkelings-proces. Wij worden hier dus geroepen tot een historisch-critisch onderzoek, dat te hooger eischen stelt, dewijl alleen hij er toe in staat kan zijn, die te eener zijde de godsdienstige-zedelijke levensbeginselen, die de kern van het christendom uitmaken, op de intiemste wijze heeft leeren kennen, zoodat hij ze òf nog omhelst, òf tot een werkelijk hooger standpunt zich leerde verheffen, en die ter anderer zijde, en wel in beide de daar genoemde gevallen, een zoo zelfstandige godsdienstige overtuiging bezit, dat hij een geheel onafhankelijk en onpartijdig oordeel kan vellen.

'tIs daarom niet te verwonderen, dat er vooralsnog niet weinigen worden gevonden, die de vraag: „hebben wij nog religie?" in onderscheiding van Strauss, met een zeer beslist ja! zullen beantwoorden, maar die op de vraag: „zijn wij nog christenen?" liever willen volstaan met het antwoord, door Strauss op eerstgenoemde vraag gegeven: „ja of neen, al naar men het neemt."

Pijnlijke onzekerheid! — Moeten wij inderdaad zoo klagen? Voorzoover wij de moderne godsdienstbeschouwing, niet ten

halve, maar ten heele zijn toegedaan, hebben wij, naar ik meen, daartoe niet de minste reden. Niet, dat de vraag naar onze verhouding tot het historische christendom ons onverschillig zou laten; neen! maar hetzij wij haar voor onszelven stellig of nog eerst weifelend weten te beantwoorden, zij deert onze gemoedsrust, zij raakt onze geloofsverzekerdheid niet. 't Is voor ons een vraag, ik zeg niet, die ons niet meer belang inboezemt, maar toch een geheel gelijksoortige als die naar de historische afkomst van al wat wij overigens innerlijk en uiterlijk zijn en bezitten. Daar is echter een standpunt, waarop men tot de bedoelde klacht maar al te veel aanleiding heeft. Ik bedoel het standpunt van die modernen, die nog min of meer blijven overhellen tot hetgeen bij onze Duitsche naburen als „Vermittlungstheologie" en ten onzent als „de Evangelische richting" pleegt te worden aangeduid.

Van laatstgenoemde richting kan men, althans in hoofdtrekken, opnieuw rekenschap zien geven in het hierboven genoemde geschrift van Dr. T. Cannegieter. Immers, deze ontvouwt daarin „wat, volgens het eigenaardig beginsel der Evangelische richting, het uitgangspunt en de leidende gedachte is der dogmatische wetenschap."

De dogmatiek — welke benaming slechts als de gebruikelijke wordt gebezigd, onder uitdrukkelijke afwijzing van hare min juiste beteekenis — de dogmatiek is, volgens den schrijver, *wetenschap*, in denzelfden zin als iedere andere, geen dienares der kerk, maar op haar eigen gebied meesteres, en alzoo een welgeordende en welgegronde kennis, verkregen langs den weg van zoodanige ervaring als met het bijzonder wezen van haar object overeenkomt. Haar *object* is: het religieleven, d. w. z. de wederkeerige levensgemeenschap tusschen God en mensch: het goddelijk-menschelijke leven, dat zich als zoodanig aan onze zelfbewustheid openbaart. Intusschen, dewijl dit religieleven nergens in volkomenheid wordt aangetroffen, uitgenomen in Jezus, wordt het bedoelde object daarop toch weer anders en aldus omschreven: het algemeen-menschelijk religieleven, maar zooals het zich in Jezus' persoonlijkheid ten volle openbaart. Ofschoon wij meenen konden hiermee ook reeds op de *kenbron* der dogmatische wetenschap gewezen te zijn, wordt als

zoodanig toch daarna genoemd: het religieuze zelfbewustzijn; om echter een onbeneveld zelfbewustzijn te kunnen raadplegen, wordt daarvoor toch als kenbron weder in de plaats gesteld: Jezus' persoonlijkheid. De *methode* der dogmatiek is die der innerlijke, geestelijke ervaring; doch aangezien geen menschelijke ervaring absoluut vertrouwbaar is, buiten die van Jezus, moet wederom de zijne ons allerwege voorlichten. De *grondstelling* eindelijk, waardoor de dogmatiek zich bij haar oordeel laat leiden, is: „de identiteit van het goddelijk en het menschelijk leven," eenheid waarvan het religieuze bewustzijn getuigt, wel is waar niet in allen, maar al wederom beslist en op iederen trap zijner ontwikkeling, dat van Jezus, van hem die zeggen kon „ik en de Vader zijn één."

Een en ander wordt daarna onder andere termen nogmaals voorgedragen, waarbij dan het uitgangspunt der dogmatiek heet te zijn: „het feit des religielevens, zooals het, rustende op den grondslag van het algemeen-menschelijke, in Jezus' persoonlijkheid, in zijn waren oorsprong, wezenlijken inhoud en rechte beteekenis zich aan onze waarneming aanbiedt," en haar leidende gedachte zal zijn: „het ware leven — het leven Gods en des menschen — is in Christus' persoonlijkheid verschenen."

Dat, zooals reeds uit het aangehaalde blijkt, de juistheid en klaarheid van dictie en gedachtenordening in het vertoog van Dr. C. veel te wenschen overlaten, laat ik nu aan zijne plaats. 'k Heb zijn geschrift vermeld, niet om het in bijzonderheden te beoordeelen, maar alleen om opmerkzaam te maken op de plaats, die hier, in de wetenschap van het religieleven, aan de *Christologie* wordt ingeruimd en op hetgeen daaruit voortvloeien moet.

Zooals terstond in het oog valt, de Christologie bekleedt hier de eerste, hoogste, allesbeheerschende plaats. Buiten hetgeen in Jezus' persoonlijkheid verschenen en waar te nemen heet te zijn, ontzinkt hier zoowel aan het religieleven als aan de wetenschap, die het in zijn beteekenis en waarde moet leeren kennen, het onontbeerlijke. Hoe hoogst bedenkelijk deze stelling is, heeft, althans in één opzicht, de schrijver zelf in eene aanteekening doen uitkomen. Doch alvorens dáárop te wijzen, wil ik nog ééne andere bedenking vermelden.

Gesteld, dat wij van Jezus' persoon, ontwikkeling, zelfbewustzijn, al de historische kennis hadden, die de schrijver meent te bezitten of althans te kunnen verkrijgen, hoe zou hij in dat geval kunnen uitmaken, dat hier nu het volmaakte religieleven verschenen is? Zou hij dit aannemen op het, nu mede te onderstellen, getuigenis van Jezus-zelven, bevestigd door mirakelen enz.? Ofschoon dit zeer zeker in de richting zou liggen die door den schrijver is ingeslagen, blijkt toch duidelijk genoeg dat hij dit geenszins bedoelt. Neen, wij zelven kunnen en zullen, volgens hem, in den historischen Jezus de verwezenlijking van het ideaal, het volmaakte, onderscheiden en erkennen; en dat niet bij wijze van plotselinge, door het geheel overweldigde en alles te gader aanvaardende intuïtie, neen, maar keurende, toetsende en schiftende, zoodat b. v. onderscheiden wordt tusschen het getuigenis van Jezus' apostelen in 't gemeen en dat van zijn „beste" apostelen (bl. 19) en dus ook wel zeker tusschen hetgeen al of niet aan 't historische beeld het merk der volkomenheid zou ontnemen. Doch hoe is dit zelfs bij benadering mogelijk, tenzij wij een toetssteen bezitten, die niet eerst van dien ondersteldeu historischen Jezus, maar van elders zijn waarmerk ontvangt? hoe is dit mogelijk, tenzij wij — ik zeg niet, uit onszelven, want ik loochen den in ons levenden God niet, maar ik zeg — tenzij wij zelven een ideaal kunnen concipiëeren, waarvan wij althans in beginsel zoo zeker zijn, dat wij op grond dáárvan tegenover het historisch overgeleverde kunnen zeggen: dit beantwoordt aan den eisch van het volmaakte en dit niet; dat moet dus wel en dit niet ons richtsnoer zijn? — Vandaar dan ook, dat het, zoo 't heet, rechtstreeks aan de historie te ontleenen Christus-ideaal, toch zeer verschillende trekken blijkt te vertoonen al naar gelang de idealen der ontwerpers onderling verschillen. Vandaar, dat wie wel bij zinnen is niet vergeten kan, dat, zoomin hij bij machte is in concrete trekken meer dan een beeld van het betrekkelijk hoogste te concipiëeren, hij evenmin in staat is ooit of ergens de verwezenlijking van meer dan dat te constateeren. En zoo blijkt dus, vooreerst, het door den schrijver gezochte uitgangspunt der dogmatische wetenschap niet buiten ons maar in ons gelegen te zijn; en zoo blijkt tevens de affirmatie, dat het volmaakte in histo-

rische werkelijkheid verschenen zou zijn (afgezien van 't geen haar overigens onhoudbaar maakt) ook reeds om de genoemde reden elken deugdelijken grond te missen.

Doch nu de onderstelling, die bij des schrijvers uitgangspunt en leidende gedachte, kortom bij geheel zijn dogmatische wetenschap reeds ten grondslag ligt: de onderstelling, dat wij een getrouw en volledig historisch Jezus-beeld zouden bezitten, immers zóó getrouw en volledig (en hiertoe behoort niet weinig), dat wij er met de hier noodige zekerheid het verwezenlijkte ideaal in kunnen erkennen — wat dunkt den schrijver zelven van deze onderstelling? Het pleit grootelijks voor zijne eerlijkheid, maar het is, tegenover de hoogklinkende bewegingen in den tekst, uitermate bevreemdend, in een aanteekening het volgende te vernemen: — op de vraag, of het wel mogelijk zij den werkelijken Jezus der historie te leeren kennen, antwoordt Dr. C., dat dit zeker vooralsnog een zeer moeilijk probleem is, maar toch meent hij, dat wij, bij volledige erkenning van de moeilijkheden die aan een bevredigende oplossing van het vraagstuk in den weg staan, de *mogelijkheid* der oplossing op den voorgrond moeten blijven stellen. De mogelijkheid! En de historische persoonlijkheid van Jezus, als de verwezenlijking van het ideaal, zou uitgangspunt, kenbron, object, i. é. w. het één en het al der dogmatische wetenschap, en deze in vollen nadruk wetenschap, d. i. (volgens den schrijver) door waarneming verkregen kennis zijn! — Versta dit wie het kan. Neen, wie zóóveel van de vrucht der critiek blijkt genoten te hebben, houde eindelijk op met aan dit spinrag eener mogelijkheid de noodigste en heiligste verzekerdheid te willen ophangen en dan nog een juichend εὕρηκα te doen hooren!

Of het niet de moeite waardig zou zijn, geheel dit standpunt en inzonderheid de hier op den voorgrond geplaatste Christologie meer opzettelijk te bespreken? Dat zou het buiten twijfel, indien dit een nog altijd te volbrengen taak moest heeten. Doch, na Schleiermacher's geloofsleer en al wat met name tegen diens Christologie reeds in 't midden is gebracht, de monografie van Strauss daarbij niet te vergeten; nadat de sedert verkregen resultaten der historische critiek in de hoofdzaak gemeengoed zijn geworden; nadat geheel de Vermittlungs-

theologie, vooral in dit opzicht, door Biedermann en anderen en onlangs nog door Lipsius en Pfleiderer aan een opzettelijke beoordeeling is onderworpen, kan men meenen voorhands met een beroep op dit alles te mogen volstaan en inzonderheid met het oog op de drie laatstgenoemden te mogen zeggen: zij wijzen u een beteren weg!

Zij wijzen u een beteren weg. Inderdaad, dit kan en moet gezegd worden. Maar kan en mag het zonder voorbehoud worden gezegd? Helaas neen! 't Zijn juist in dit opzicht ontvangen bedroevende indrukken, die mij thans de pen deden opnemen. — Bijna gelijktijdig met de brochure van Dr. Cannegieter kwam mij in handen O. Pfleiderer's hierboven genoemde *Grundriss*. Wat nu de *Religionsphilosophie* van denzelfden schrijver reeds min of meer te vermoeden en te vreezen had gegeven, bleek hier bevestigd te worden: aan de Christologie is ook hier nog een m. i. aan de waarheid te kort doende plaats en beteekenis toegekend; wel in mindere mate dan bij Lipsius, maar toch, evenals bij dezen, in aansluiting aan door Biedermann aangegeven en reeds bij hem niet zuiver gehouden grondgedachten. Terwijl ik nu voornemens was daartegen, althans ten onzent, een woord van protest te doen hooren, verscheen het mede hierboven vermelde geschrift van Ed. v. Hartmann en vond ik daar zoodanig protest reeds zeer nadrukkelijk uitgesproken. Toch deed dit mij niet van mijn voornemen afzien. Niet alleen behandelt v. H. een veel meer omvattende quaestie, waarin ik thans niet opzettelijk wensch te treden, de vraag naar de verhouding der moderne theologie tot geheel het christendom; maar hij doet dat op een wijze en uitgaande van praemissen, waartegen ik gewichtig voorbehoud zou hebben in te brengen, en die voor een deel mede invloed oefenen op zijne beoordeeling van der modernen Christologie. 'k Wensch daarom niettemin mijne bedenkingen beknoptelijk te ontvouwen, daarbij nu slechts ter loops het oog richtende op v. Hartmann's geschrift, welks hoofdonderwerp zeer zeker een afzonderlijke bespreking verdient.

Toen H. Lang in 1868 de tweede uitgaaf zijner *Christliche Dogmatik* deed verschijnen, vond reeds hij zich genoopt nadrukkelijk op te komen voor de vrijmaking der religie uit de

banden der historie (ald. bl. 195) en te herinneren, dat ook het Christendom, als godsdienst, niet aan den persoon van Jezus gebonden kon zijn (bl. 193); dat het niet aangaat dezen nog als den Verlosser te blijven voorstellen en aan de Christologie nog als van ouds een centrale beteekenis in het systeem te blijven toekennen (bl. 151, 152). Blijkbaar had hij hierbij mede het oog op de *Glaubenslehre* van A. Schweizer, waarvan het eerste deel toen reeds verschenen was; hetgeen deze dan ook in het in 1869 verschenen tweede deel niet onopgemerkt liet (zie II. 1. bl. 30), al kon het hem niet bewegen zijne meer conservatieve houding te verzaken. In dat zelfde jaar (1869) verscheen mede de *Christliche Dogmatik* van A. E. Biedermann. Doch in stede van in de door Lang aangegeven richting verder voort te gaan, deed deze eerder weer een schrede terug. Al zegt hij berispenderwijs, dat schier alle moderne theologen op het punt der Christologie „Vermittlungstheologen" zijn (bl. 544), hij zelf zou zich van die smet moeilijk geheel kunnen vrijpleiten. Wel is waar, hij stelt op den voorgrond, dat de kerkleer zeer ten onrechte het godsdienstig beginsel (Princip) des Christendoms vereenzelvigd heeft met den persoon van Jezus, terwijl beide streng onderscheiden behooren te worden; maar om vervolgens toch te beweren, dat het bedoelde beginsel — de wezens- en levenseenheid van God en mensch [1]) — zich in Jezus het eerst verwezenlijkt heeft en alzoo de wereldomvattende werking van dat beginsel in hem haar oorsprong vindt. Als de historische openbaring van het verlossingsbeginsel is Jezus de historische Verlosser en tevens het voor alle tijden de werking van het beginsel waarborgende toonbeeld. Daarom moet aan den persoon van Jezus in de dogmatiek een blijvende plaats worden toegekend (§ 815, 816) en is mede de prediking van Jezus Christus, als de historische openbaring en bezegeling van het heilsbeginsel, het voornaamste der heilsmiddelen, die de kerk,

---

1) In de „rein begriffliche" omschrijving van B. heet het „die reale Einigung des göttlichen und des menschlichen Wesens zur wirklichen Einheit persönlichen Geisteslebens", die zich verwezenlijkt als „Selbstbewusstsein des endlichen Geistes von der Absolutheit des Geistes", en als zoodanig in de religieuze persoonlijkheid van Jezus historisch is opgetreden (§ 795—799).

ter inplanting van dat beginsel in de natuurlijke menschheid, voortdurend heeft aan te wenden (§ 917, 936; vg. tevens § 97 ff., 884, 888).

Een en ander moge nu bij Biedermann nog betrekkelijk onschuldig kunnen schijnen, deels tengevolge van den zoowel zeer beknopten als zeer abstracten vorm, waarin het wordt voorgedragen, deels ook doordien althans in de beschrijving van het subjectieve heilsproces alleen met het christelijke „Princip" gerekend wordt, — hoe bedenkelijk het toch blijft, de alleen historisch te rechtvaardigen stelling, dat het bedoelde beginsel in Jezus verwezenlijkt is, als een dogmatische op te nemen en er een min of meer religieuze beteekenis aan toe te kennen, dit kon nauwelijks klaarder worden aangetoond dan door de wijze, waarop straks door R. A. Lipsius in zijn *Lehrbuch der Ev. Protest. Dogmatik* (1e ed. 1876, 2de ed. 1878) op de alzoo gelegde draden werd voortgeweven.

Al terstond zien wij hier, al wordt ook de door Biedermann op den voorgrond gestelde onderscheiding aanvaard, toch het historische en het religieuze weer nauwer met elkander verbonden en vervlochten. Zoo heet het christelijk geloof, en wel „seinem geistigen Gehalte nach", de verzekerdheid, dat het „vollkommene religiöse Verhältniss in Jesus Christus thatsächlich offenbart, und durch ihn ebensowohl für die Gemeinschaft als für die einzelnen Gläubigen vermittelt sei" (§ 142). Voorts wordt, veel uitdrukkelijker dan bij Biedermann, niet minder dan dit „Vollkommene" aan Jezus toegekend, als „die volle und stetige Gegenwart Gottes im gottebenbildlichen Menschen und die Verwirklichung der geistigen Lebensbestimmung des Menschen in der Lebenseinheit mit Gott" (§ 577). Ofschoon der Vermittlungstheologie wordt verweten, dat zij die volkomenheid ten onrechte tot een absolute verheft (bl. 495), wordt niettemin beweerd, dat de christelijke gemeente de mogelijkheid eener van schuldbesef vrije ontwikkeling in den persoon van Jezus als werkelijkheid vaststelt (§ 651, vg. § 652—655). Jezus moet dan ook voortdurend erkend worden als de Christus, de persoonlijke grondvester van het godsrijk en het persoonlijke hoofd der godsgemeente (§ 638, 641); de voortdurende werking van het christelijke „Princip" is onafscheidelijk vereenigd met de persoonlijke „fortlebendige Wirksamkeit des

zum Herrn und Haupte seiner Gemeinde Erhöhten" (§ 670); de geest Gods in de christelijke gemeente is identisch met den geest van Christus en verzekert alzoo elken geloovige een werkelijk persoonlijke betrekking tot Jezus, welke „als ein Geheimniss der Liebe sich jeder dogmatischen Analyse entzieht" (ibid. vg. bl. 597). Eindelijk wordt dan ook des geloovigen persoonlijke verzekerdheid van zijne verzoening met God voorgesteld als in de eerste plaats rustende op de historische objectiviteit der goddelijke genade, zooals hem die in de gemeente, krachtens hare gemeenschap met Christus, tegemoet komt (§ 762 ff.). 't Spreekt van zelf, dat dan ook de kerk wordt voorgesteld als een objectieve goddelijke „Heilsanstalt" en hare organisatie, in haar blijvende grondtrekken, als „göttliche Institution" (§ 861), en zoo ook de „Sacramenten" als „eigenthümliche Pfänder und Mittel der göttlichen Gnade", waardoor een objectief goddelijke genadebelofte ieder in 't bijzonder gewaarborgd en, onder de voorwaarde des geloofs, de toegezegde genadegave hem ook werkelijk verleend wordt (§ 842).

't Zou niet moeilijk zijn een en ander nog door tal van aanhalingen meer in bijzonderheden open te leggen; maar het zou noodeloos vermoeiend zijn, nademaal het medegedeelde reeds meer dan voldoende is om te doen zien, in welke richting men zich hier beweegt en hoe ver het er vandaan is dat de Vermittlungs-theologie, al wordt zij ook telkens bestreden, hier principiëel zou verzaakt zijn.

Nog vóór de tweede uitgave van Lipsius' *Dogmatik*, verscheen in 1878 de *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* van Dr. O. Pfleiderer. Zoo gereedelijk en volmondig ik instem met hetgeen tot lof van dit uitnemende werk reeds vroeger in dit Tijdschrift gezegd is [1]), zoo gaarne erken ik tevens, dat hier ook met name ten opzichte der Christologie een vrijer en zuiverder standpunt is ingenomen. Ik wijs hiertoe inzonderheid op hetgeen in het hoofdstuk „*Der Erlösungs- und Mittlerglaube*" gezegd wordt over de godsdienststichters in 't gemeen (bl. 626, 627), over den eisch thans in dit opzicht aan de protestantsche dogmatiek te stellen (bl.

1) Zie Theol. Tijdschr. 1879, bl. 541 vv.

665, 666), over de verlossing als „ein innergeistiger Process, der seinen Ort nur im Menschen, seinen Grund aber nur in Gott hat" (bl. 672 vv. inz. 675), en niet het minst, over de historische beteekenis der godsdienststichters (bl. 679 vv.), waarbij o. a. wordt uitgesproken: „für eine unbefangene geschichtliche Betrachtung ist es unverkennbar, dass die neuen Principien auch in der religiösen Geschichte bei ihrem erstmaligen Auftreten in den bahnbrechenden Persönlichkeiten zwar die gewaltigste Kraft und fruchtbarste, entwicklungsreichste Fülle zeigen, nicht aber ebenso auch schon die vollkommenste Klarheit und Reinheit; es ist vielmehr ein allgemeines geschichtliches Gesetz, dass die neuen Principien in ihrer Erscheinung zu Anfang noch mannigfach versetzt zu sein pflegen mit dem Alten, aus welchem sie sich erst loszuringen haben, dass da die widersprechendsten Elemente noch auf's unklarste durch einander gähren, das Heterogenste auf's innigste verknüpft und verwachsen, ja die Wirksamheit des Neuen geradezu noch gebunden ist an die Formen des alten Weltbildes, über welches es doch wesentlich hinausdrängt", u. s. w. Wanneer nu echter terstond daarop gehandeld wordt over de „ideale Bedeutung" van het beeld des godsdienststichters in het geloof der gemeente, dan ontmoeten wij wederom een bedenkelijke bewering. Niet alleen toch wordt het (alleszins terecht) zeer natuurlijk genoemd, dat het beeld des godsdienststichters, en wel met name het beeld van Jezus, van lieverlede vereenzelvigd werd met de ideale, typische personificatie van dat godsdienstig levensbeginsel, dat men hem dank wist, maar dit natuurlijke heet straks ook nog immer „am Platz" te zijn, als het bruikbaarste en werkzaamste middel ter voortdurende mededeeling en bezieling van het verlossingsbeginsel in den kring der gemeente (bl. 685). En zoo wordt dan een „zwischen Geschichtlichkeit und Idealität schwebendes Urbild" gerekend aan een blijvende behoefte te voldoen, zoodat „das Symbol des Christusbildes der Mittelpunkt der christlichen Kultusrede, wie das Mysterium des Christustodes der Mittelpunkt der christlichen Kultushandlung" zal zijn. Ter rechtvaardiging hiervan wordt nog gezegd, dat het bij den „Kultus" toch nooit om „reine theoretische Wahrheit und nackte empirische Wirklichkeit" is te doen. — Neen, om deze als zoodanig zeker

niet; maar mogen zij, mag met name de eerstgenoemde ooit met bewustheid verloochend worden?

Hoe hier inderdaad van nieuws een deur geopend is voor m.i. schadelijke leeringen, kan ons blijken uit den hierboven genoemden, sedert verschenen *Grundriss der Christl. Glaubens- und Sittenlehre* van denzelfden schrijver.

Een eerste opmerking, waartoe niet alleen deze *Grundriss*, maar al de genoemde dogmatische werken aanleiding geven, is deze: — waarom moet er toch altijd weer, niet een geloofs- of godsdienstleer overeenkomstig het beste verkregen inzicht, maar bepaaldelijk en opzettelijk een christelijke dogmatiek gegeven worden, waarbij dus reeds te voren wordt vastgesteld, dat niets anders dan wat den historischen stempel van het christelijke draagt als religieuze geloofsinhoud verkondigd mag worden? Zegt men, dat dit geschiedt ten dienste der christelijke gemeente, dan ligt de vraag voor de hand, of dan die gemeente tot elken prijs in allen deele een christelijke moet kunnen blijven, dan of zij veeleer tot de geheele bereikbare waarheid geleid moet worden, ook al mocht het wellicht blijken, dat, ware het slechts een enkele straal van het eeuwige licht haar zuiverder en klaarder van elders kon genaken? Indien buiten allen twijfel het laatste het geval is, waarom wordt dan die mogelijkheid van eersten af buitengesloten? 't Spreekt vanzelf, een historische beschrijving van de christelijke geloofs- en leer-ontwikkeling blijft haar onbetwistbare waarde behouden. En even onmisbaar is een critische waardeering, zoowel van de christelijke godsdienstopvatting op zich zelve, als van deze in vergelijking met die in andere historische godsdiensten. Maar is het waarschijnlijk, dat die vergelijking tot de slotsom zal voeren dat in het christendom uitsluitend alle bestanddeelen der waarheid te vinden zouden zijn, en wel in dien zin, dat dit alles in rechte lijn van zijn stichter zou zijn af te leiden, zonder dat ooit iets van elders, van buiten werd opgenomen? — Pfleiderer zelf onderstelt in zijne *Religionsphilosophie* het tegendeel, blijkens de zeer beknopte, maar toch zeer juiste restrictie: „nicht ausschliesslich freilich," die, naar ik meen, ook nog elders, maar althans blz. 680 is aan te treffen, en die in overeenstemming is zoowel met de plaats die, wat het oudste christendom betreft,

voor Grieksche invloeden is ingeruimd (bl. 580) als met hetgeen over de Erlösungsreligion*en* — Christendom en Buddhisme — wordt gezegd (blz. 727) en met de vraag, die als een geoorloofde, hoewel voorshands niet te beantwoorden vraag wordt gesteld: „ob aus näherer Berührung beider rivalisirenden Weltreligionen, etwa auf dem Boden der indogermanisch-mongolischen Völkermischung, d. h. in Amerika, einst auch noch innere Annäherungsversuche in der Richtung auf eine einheitliche Menschheitsreligion hervorgehen könnten?" (bl. 729). Ik voor mij heb geen reden om aan de hier gestelde mogelijkheid een bijzondere mate van waarschijnlijkheid toe te kennen; maar de erkenning van de mogelijkheid is alleszins betamend en mag nimmer uit het oog worden verloren. Zoodra men nu echter met de Duitsche Religionsphilosophen het gebied hunner christelijke dogmatiek kwam te betreden, schijnt de vrije blik beneveld te worden en wordt telkens, als de natuurlijkste zaak ter wereld, het christelijke en het volkomene vereenzelvigd, en, wat hierbij niet uitblijven kan, ook weer aan Christologische stellingen een recht toegekend, dat den toets der reine waarheid niet kan doorstaan.

Zoo treft ons reeds in Pfleiderer's *Grundriss*, dat de „heilige schrift" er niet slechts als historische kenbron van het oudste christendom wordt voorgesteld; maar dat haar voor alle tijden eene „normative Dignität" wordt toegekend, in dezen zin, „dass aus ihr als der fundamentalen Erkenntnissquelle die christliche Heilswahrheit zu schöpfen und nach ihr alle andere religiöse Verkündigung und Literatur bezüglich ihres kirchlichen Werthes zu beurtheilen ist" (§ 78). En nu ontmoeten wij dan ook — om een en ander kenmerkends te vermelden — de volgende beweringen: — de heilige geest (d. w. z. de eenheid van Gods en 's menschen geest) is eerst van Christus uit „zur vollen und stetigen geschichtlichen Wirklichkeit gekommen, als das der christlichen Gemeinde eigenthümliche Princip der realen Lebensgemeinschaft Gottes und des Menschen oder der vollkommenen Religion" (§ 185). In een hoofdstuk, dat ten titel draagt: „Die Heilsmittlerschaft Jesu Christi," heet de Kerk met recht in het leven, de leer en den dood van Jezus „die grundlegende Offenbarung" te zien „der absoluten, allgemein und allein gültigen Heilswirksamkeit des gott-

menschlichen Geistes" (§ 209), en wordt voorts van Jezus gezegd: „Jesus Christus ist der historische Gottessohn oder der Gottmensch κατ' ἐξοχήν;" terwijl „die Lebendigkeit des gottmenschlichen Geistes sich im Gesammtorganismus auf die Gesammtheit vertheilt, war sie in Jesu, als ihrem ursprünglichen Träger und mittlerischen Organ, in persönlicher Einheit und sonach in koncentrirtester Fülle und Kraft, welche die Potenz aller späteren Entwicklung in sich schloss, vorhanden;" daarom zien wij in hem terecht „das Haupt und repräsentirende Urbild der Gottmenschheit überhaupt" (§ 213). Het immer voortgaande werk des godmenschelijken geestes en het historische werk van Jezus behooren onderscheiden te worden; „da aber das Lebenswerk Jesu nicht bloss die ursprüngliche geschichtliche Vermittlung für dass allgemeine Wirklich- und Wirksamwerden des gottmenschlichen Geistes war, sondern auch ebendaher das bleibende persönliche Urbild fur die Kraft und Bethätigung dieses Geistes ist, so war das Ineinanderfliessen dieser beiden Gesichtspunkte, des absoluten und des historisch-individuellen, nicht bloss von Anfang der dogmatischen Vorstellung unvermeidlich, sondern bleibt auch immer in der kultischen Darstellungsweise berechtigt und für die praktischen Zwecke der Evangelischen Verkündigung zweckdienlich" (§ 216). De christelijke Kerk is niet slechts de gemeente der christenen, maar tevens, als voortzetting „der Heilsmittlerschaft Christi," de „Anstalt, dazu bestimmt die Zueignung des christlichen Geistes für die Menschheit zu vermitteln" (§ 228). Als de door haar te bezigen „heil- of genademiddelen" worden genoemd „het Woord, de Sacramenten" en een soort van „kerkelijke tucht;" die „sacramenten" zijn dan natuurlijk ook meer dan louter symbolische handelingen: de in de gemeente levende heilige geest geeft zich daarin „einen eigenthümlich wirksamen Ausdruck" (§ 232). Het geloof, eindelijk, waardoor wij ons het heil toeeigenen, is de overgave aan „den Geist der Gottmenschheit, wie er von Christo ausgegangen, in der Gemeinde Christi reell gegenwärtig ist und durch ihre Vermittlung an die Einzelnen unter mannigfachen Formen sich darbietet" (§ 258).

Hoe welig een altijd min of meer catholiseerende kerk-vereering nog bloeit en tiert, hier en allerwege waar de Christus-vereering nog min of meer wordt aangehouden, valt

reeds bij het medegedeelde in het oog en zou met nog heel wat meer voorbeelden te staven zijn. 't Zou mij niet verwonderen, integendeel, ik acht het hoogst waarschijnlijk, dat de psychologische verklaring van 't laatstgenoemde verschijnsel voor het grootste deel in het eerstgenoemde zou blijken voorhanden te zijn. 'k Wil mij echter hierin nu niet dieper begeven, maar bepaal mij bij hetgeen de aangevoerde proeven ons overvloedig konden toonen van de plaats en den rang, die in de geloofs- of godsdienstleer, ook nog door moderne theologen, aan de Christologie of minstens aan haar overblijfselen worden toegekend.

De groote en algemeene grieve, die ik tegen dit alles heb in te brengen, is, zooals ik reeds te kennen gaf, dat het historische en het religieuze, ofschoon men zegt het te willen uiteenhouden, toch op velerlei altijd even onbehoorlijke wijs vermengd en verward wordt. Laat mij trachten deze grieve nog wat nader uiteen te zetten en hare gegrondheid te staven.

Ik meen daarbij te mogen uitgaan van de volgende stellingen:

In elken zoogenaamden historischen godsdienst betreft het historische den weg waarlangs, de wijze waarop het religieuze, zooals het zich hier voordoet, ontstaan en tot deze of die hoogte van ontwikkeling gekomen is; het religieuze zelf evenwel, voorzoover het echt en zuiver religieus mag heeten, is, als eigene, innerlijk gevestigde overtuiging en door deze gedragen levensrichting, van al het historische onafhankelijk;

Al wat alleen door historisch onderzoek te constateeren is, kan niet tot den inhoud behooren van het godsdienstig geloof, en wederkeerig kan het godsdienstig geloof nimmer uitspraak doen over historische vraagstukken;

Elke godsdienstvorm, waarin de erkenning van historische feiten of 't geen daarvoor gehouden wordt, als een integreerend bestanddeel der religie wordt beschouwd, blijkt reeds hierdoor een lager standpunt van ontwikkeling te vertegenwoordigen;

Waar, gelijk vooral in het christendom menigmaal het geval was, ook bij religieus hoog staande persoonlijkheden, niettemin laatstgenoemde dwaling werd vastgehouden, blijkt, bij nadere beschouwing, een onder den invloed der heerschende meeningen alleszins verklaarbaar zelfbedrog te hebben plaats

gehad: wel verre dat daar de religieuze overtuiging van eene historische afhankelijk en onafscheidelijk zou zijn geweest, was zij het integendeel, krachtens welke hetgeen als historische voorwaarde onmisbaar scheen, dáárom ook gerekend werd historisch vast te staan; zoodra evenwel deze illusie voor klaarder inzicht wijken ging, kan en moet zij geheel en al worden verzaakt.

Maken wij hiervan nu de toepassing op de quaestie die ons bezig houdt.

Wij gaan uit van de onderstelling, dat wij zelven een waarachtig religieus levensbeginsel bezitten en dus ons leven trachten te richten naar een ons dragende en bezielende godsdienstig-zedelijke overtuiging. Om nu uit te maken of die overtuiging en de uit haar voortvloeiende levensrichting eene christelijke mag heeten, moet vooraf zij zelve zoo zuiver en nauwkeurig mogelijk in 't oog worden gevat, en dan vergeleken met de meest kenmerkende religieuze levensuitingen van die representatieve persoonlijkheden, waaraan het christendom zijn ontstaan en zijn ontwikkeling dankt. In de eerste en voornaamste plaats moeten dus de oudste christelijke oorkonden worden geraadpleegd. Is het zoo goed als ondoenlijk met zekerheid uit te maken, wat daarin gerekend kan worden onvermengd van Jezus afkomstig te zijn, ter omschrijving van het christelijke is dit ook niet noodzakelijk; hiertoe moet veeleer worden nagegaan, wat èn in het Synoptische èn in het Paulinische èn in het Johanneïsche evangelie (natuurlijk zonder het daarnevens voorhandene te veronachtzamen) de zoowel deze verbindende als de alles doordringende centraalgedachte blijkt te zijn, en als zoodanig tevens de voorname beweegkracht in de vestiging en verbreiding van het christendom. Deze moet de kern van het christelijke aangeven. En al wat bij latere representatieve figuren als ontwikkeling, hetzij als dieper of zuiverder opvatting, hetzij als vollediger uitbreiding en toepassing van dat oorspronkelijke mag worden aangemerkt, kan het eigenaardig christelijke te klaarder in het licht stellen en mag en moet er alzoo mede toe gerekend worden. — Dit alles evenwel is een zaak van historisch-critisch onderzoek. En wat daarvan de uitslag is of zal zijn, of onze persoonlijke godsdienstige overtuiging daardoor blijkt al of niet, geheel of slechts ten deele, een

christelijke te mogen heeten, is voor onze religieuze verzekerdheid als zoodanig ten eenenmale onverschillig. Was het anders, wij zouden, hoe verder wij komen, steeds meer aan droeve onzekerheid ter prooi zijn, en het godsdienstig leven, van een altijd meer ingewikkeld historisch onderzoek afhankelijk, zou, in plaats van hooger te klimmen, telkens lager dalen. Wij moeten meer zeggen: indien tot het eigenaardig christelijke bleek te behooren, dat het religieuze hier min of meer afhankelijk werd gesteld van het historische, indien b. v. het christendom als godsdienst onbestaanbaar moest heeten buiten deze of die beschouwing van den historischen Jezus, dan zou hierdoor zelf het christendom reeds geoordeeld zijn en zeer zeker ten ondergang gedoemd.

Al verder. Zoo verkeerd het is uit een ondersteld volmaaktheid van den stichter des christendoms, met het oude autoriteitsgeloof, te besluiten tot de volmaaktheid van den christelijken godsdienst, even onredelijk is het, uit een beweerde volkomenheid van ons christendom te willen besluiten tot de volkomenheid van zijn stichter. Hierbij begaat men tweeërlei fout. Eene eerste, door te beweren, dat onze godsdienst, die der huidige christenheid, de volmaakte zou zijn. Zooals wij boven reeds opmerkten: zoomin iemand kan roemen op een feitelijk volmaakte innerlijke en uiterlijke levensgesteldheid, evenmin kan iemand zich die meer of anders dan bij benadering voor den geest stellen; het hoogste, dat wij ook in onze voorstelling kunnen bereiken, is altijd slechts het betrekkelijk volmaakte. En ter anderer zijde is het een nooit te verantwoorden waagstuk, uit hetgeen ons als het ideaal van echte religie voor den geest staat bepaalde gevolgtrekkingen te willen maken ten opzichte van Jezus, wiens beeld wij uit de oudste getuigenissen slechts met onzekere trekken kunnen opmaken, wiens werk na zijn verscheiden met tal van andere invloeden ineengevloeid en door deze nu dus dan zoo gewijzigd is, en op wien in ieder geval mede van toepassing is wat door Pfleiderer, naar wij boven (bl. 40) vermeld hebben, zoo terecht omtrent alle godsdienststichters is opgemerkt.

Zijn deze dingen zoo, dan is gestrengelijk af te keuren, vooreerst, dat, zooals ook nog door moderne theologen geschiedt, omtrent Jezus velerlei geaffirmeerd wordt, wat alleen door

historisch onderzoek zou zijn uit te maken en langs dien weg niet uitgemaakt is; en af te keuren bovenal, dat deze historische en historisch onzekere beweringen met de religieuze overtuiging vervlochten worden, als zouden zij in deze min of meer opgesloten liggen of voor deze onmisbaar zijn. Het gevolg hiervan kan geen ander zijn dan dat het eigenlijk religieuze in de godsdienstige overtuiging alzoo onderdrukt en verlamd wordt en het wankele der historische zich ook aan haar meer of min gaat mededeelen. Voor personen en gemeenten, die nog in naïeve onwetendheid ideaal en historie vereenzelvigen, zijn nog steeds gelijkdenkende organen en voorgangers in getale voorhanden. Wanneer deze elkander op hunne wijze trachten op te bouwen, zullen wij ons daaraan in 't minst niet ergeren; wij eerbiedigen al wat in oprechtheid, naar de mate van het verkregen inzicht, gedaan en beleden wordt. Doch wij, moderne theologen, hebben in de eerste plaats te letten op hen die met ons de genoemde naïeveteit te boven zijn gekomen. Welverre dat de zoodanigen zouden gebaat worden met een „zwischen Geschichte und Idealität schwebendes Urbild," kunnen zij aan zulk een fictie slechts ergernis nemen, zoodra en hoemeer het blijkt dat men die fictie met bewustheid aan de hand blijft houden [1]). Moeten wij haar zeer zeker ook voor den zoogenaamden „kultus" met beslistheid afwijzen, allerminst mag er plaats voor worden ingeruimd in een dogmatischen arbeid, die juist en in de eerste plaats moet bedoelen tot zuiverder en helderder inzicht te leiden. In een geloofs- of godsdienstleer naar moderne beginselen is voor de Christologie, hoe ook uit- of aangekleed, geene plaats meer.

Het eene en eenige motief, dat — buiten de door Pfleiderer beweerde practische nuttigheid — voor het bewaren harer overblijfselen wordt aangevoerd, blijkt, bij opmerkzame beschouwing, geheel onvoldoende te zijn. Bij Biedermann en Lipsius te gader wordt herhaaldelijk herinnerd, dat wij hier niet slechts te doen hebben met eene idee, maar met een levensbeginsel, 't welk niet in werking kon treden dan door zich te verwezenlijken en te openbaren in eene persoonlijkheid, die als zoo-

1) Vgl. v. Hartmann, t. a. p. bl. 60 vv.

danig de aanvang werd eener nieuwe bewuste betrekking van God en mensch [1]). In 't algemeen, en dus niet met uitsluitende toepassing op een enkelen persoon, is dit waarheid. Doch wat volgt er uit? Mij dunkt, alleen dit, dat, indien er geen religieuze persoonlijkheden meer waren, ook de religie zelve zou wegsterven; dat wij hetgeen wij zelven van godsdienstig-zedelijk bewustzijn en leven bezitten, naast en eerst (middellijk altoos) dank weten aan dezulken, wier persoonlijken invloed wij ondervonden; dat iedere zuivering en verheffing van het religieuze bewustzijn, in wijderen kring, is uitgegaan van hooger staande en meer oorspronkelijke persoonlijkheden. Maar er volgt niet uit, dat, waar eens het religieuze bewustzijn gewekt of tot hoogeren trap gevoerd werd, het niet ook terstond een verzekerdheid met zich zou brengen, waardoor het steeds meer zelfstandig wordt en dus een van buiten komenden steun steeds minder behoeft; er volgt allerminst uit, dat wij noodig zouden hebben de wel bepaalde afkomst te kennen van hetgeen eenigen of ook van hetgeen den meest beslissenden invloed uitoefende op ons innerlijk leven. De goede wijn wordt als zoodanig onderkend, ook al ging zijn étiquette verloren (Joh. II : 9, 10). Een stemming, een gezindheid, een overtuiging, in dit of dat woord in de Evangeliën of in een der Paulinische brieven uitgedrukt, behoudt, uit godsdienstig oogpunt, geheel dezelfde waarde en kracht, al kan ik in geenen deele bepalen, of het bedoelde woord van Jezus, Paulus, dan wel van een onbekende afkomstig is. Historisch is het alleszins belangwekkend dit, indien mogelijk, vast te stellen; maar uit godsdienstig oogpunt is het onverschillig. Eén van beide: òf het christendom is, als een aan historische getuigenissen gebonden godsdienstvorm, der versterving nabij, òf het is een vergrijp aan het door het christendom gekweekte godsdienstig geloof, met Biedermann en diens volgers te beweren: „das religiöse Princip des Christenthums ist die religiöse Persönlichkeit Jesu selbst,'' en deswegens bij hetgeen als geloofsinhoud moet gelden telkens met angstige zorgvuldigheid te voegen: „in Jesu

---

1) Zie Biedermann t. a. p. § 604; 792 vv., Lipsius § 621—624; verg. Pfleiderer, *Religionsphilosophie*, bl. 679—682, *Grundriss* § 213.

vermittelt, geoffenbart, bewahrheit," ja te durven beweren: „für das praktische Glaubensleben behält die Person Jesu Christi nicht bloss ihre historische Bedeutung als Vermittler, sondern auch die principielle als Gegenstand des christlichen Glaubens" [1]).

Zeker, wij zouden dit alles niet van de hand kunnen wijzen, indien wij (met de Johannes-discipelen van Handel XIX) nog niet wisten, dat er een heilige Geest is; indien wij niet, naar wij meenden, als vrucht van het christendom, maar in ieder geval als een nimmermeer prijs te geven, eerste en kostelijkste godsdienstige overtuiging, deze verzekerdheid hadden, dat de levende God niet ver is van een iegelijk onzer, dat hij ons leert zien bij zijn licht, dat hij de Eeuwige zelf, door allerlei menschelijke bemiddeling, het zijne tot het onze en ons alzoo van al het voorbijgaand-menschelijke, van al wat de historie met name vermeldt en bij jaren opteekent, innerlijk vrij en onafhankelijk maakt. Juist dat zij deze kostbare bewustheid onderdrukt en benevelt, was en is het euvel der Christologie en van al hare overblijfselen.

Hooren wij v. Hartmann, dan zouden wij, door alzoo de Christologie ter zijde te stellen, ook reeds met het geheele christendom gebroken hebben. Ofschoon ik het zooveel meer omvattende onderwerp, door hem in 't hierboven genoemde geschrift besproken, thans niet behandelen wil, wensch ik toch omtrent de genoemde en éëne andere bewering nog een enkel woord in het midden te brengen.

Volgens v. Hartmann is het onderscheidend kenmerk der christelijke religie hierin te vinden, dat zij „Christliche Erlösungsreligion, d. h. Religion der Erlösung durch Jesum Christum (und allein durch ihn) ist" (bl. 1). In dit haar centraaldogma zal „der eigentliche Kern des christlichen Glaubens, der eigenthümliche Grundgehalt der christlichen Religion, mit einem Wort das Wesen des Christenthums" gezien moeten worden (bl. 2). Ofschoon nu aan die bewering ook door moderne Duitsche theologen, niet alleen voet is gegeven [2]), maar sommigen hunner haar reeds te voren gaaf en

1) Zie Biedermann t. a. p. bl. 125, 715, 717.

2) Men denke aan de reeds uit Biedermann aangehaalde §§ 97 vv. en andere.

uitdrukkelijk hebben toegegeven [1]), meen ik haar toch minstens een zeer voorbarige te moeten noemen. Zooals uit het gezegde reeds ten overvloede gebleken is, geldt het hier in mijne schatting een zuiver historisch-critische quaestie. Maar ook en juist wanneer wij haar als zoodanig beschouwen, is er niet weinig, dat voor een andere beantwoording schijnt te pleiten. Wanneer ik, om slechts iets te noemen, het oog vestig, ter eener zijde, op den inhoud der bergrede en al 't geen, zoowel in de synoptische evangeliën als elders, een gelijken stempel draagt en, ter anderer zijde, op de grondgedachte der Johanneïsche afscheidsredenen, dan schijnt wel degelijk hier reeds het eigenaardig-christelijk-religieuze losgemaakt te zijn of te worden van den historischen persoon van Jezus, en althans in Jezus' eigen prediking (voor zoover dit is na te gaan), niet zijn persoon, maar het godsrijk en de gestelde innerlijk-zedelijke voorwaarden om den zegen er van deelachtig te worden als het centraal-dogma beschouwd te mogen worden.

Evenmin kan ik met v. Hartmann medegaan, waar hij de moderne speculatieve theologie reeds hierom principiëel van het christendom gescheiden acht, dewijl zij de goddelijke immanentie op den voorgrond plaatst, terwijl het christendom slechts een „äusserliche magische Erlösungsreligion" zou mogen heeten (bl. 67). Nog afgezien van deze, zeer zeker een grove miskenning behelzende qualificatie, is in 't gemeen het onderscheid tusschen theïsme en pantheïsme (een onderscheid dat nog daarenboven zoo verschillend wordt opgevat) al zeer weinig geschikt om de grenslijn van het christelijke en het niet-christelijke af te bakenen. Om het eigenaardige van het christendom aan te wijzen moet, dunkt mij niet worden uitgegaan van een of ander speculatief godsbegrip, maar veeleer van een kenmerkende opvatting en verbinding van het ethische en het religieuze (of, nader nog, het mystische), waaruit dan wel ook weer een speculatief godsbegrip voortkomt, maar noch van eersten af, noch ook zonder plaats te laten voor verschillende wijziging. Is het christendom zeer zeker gekant tegen ieder naturalistisch pantheïsme, het is dat dan in de eerste plaats

---

1) Met name Lipsius, § 621—624, zie vooral bl. 541, o. a. „ohne Christus können wir auch die Erlösungsreligion nicht haben."

wegens de beteekenis die het hecht aan het zedelijk zelfbewustzijn. Of hierdoor nu evenwel ook een theïsme als dat van Pfleiderer, door v. Hartmann pantheïsme genoemd, wordt buitengesloten, is minstens zeer twijfelachtig en mag in geen geval, als door v. H. geschiedt, met een enkelen pennestreek worden uitgemaakt. Een pantheïsme als dat van v. Hartmann, waarbij in de eerste plaats de „Ueberlegenheit des unbewussten Geistes über den bewussten" moet worden gehuldigd, is zeker met het christelijk godsgeloof kwalijk overeen te brengen; maar ook weer juist en bovenal, dewijl de verzekerdheid, waarvan het zedelijk streven uitgaat, er (mede en met name in v. H.'s Ethik) op hoogst bedenkelijke wijs bij wankel gemaakt en verarmd wordt.

Om intusschen, zoowel deze dingen, als in 't gemeen de vraag naar de verhouding van het moderne protestantisme tot het christendom, naar eisch te kunnen behandelen, is vóór alle dingen noodig, dat, door terzijdestelling van alle overblijfselen der Christologie, het terrein zuiver worde gemaakt. Daarom is het te meer te bejammeren, dat dit door de Duitsche dogmatici nog eerst zoo gebrekkig, ja, dat voor een deel zelfs het tegenovergestelde door hen werd gedaan. Terwijl ik hiermee terugkom op het bijzondere, thans besproken onderwerp, zij ten slotte gezegd, dat ik mij van harte vereenig met Pfleiderer's woord in zijne *Religionsphilosophie*: — „Die grosse Frage des Protestantismus, die zuletzt auch den eigentlichen Kern aller kirchlichen Kämpfe der Gegenwart bildet, dreht sich darum: ob der Protestantismus die Consequenz seines Princips der unmittelbaren Heilsgewissheit des gottinnigen Gemüths wird durchführen können bis zur völligen Ueberwindung aller und jeder äusseren Mittlerschaft? oder ob umgekehrt der Ueberrest des in der Dogmatik nicht überwundenen Mittler- und Mittelglaubens auch wieder die priesterlich-hierarchische Mittlerschaft und Vormundschaft in Kirche und Leben als Consequenz nach sich ziehen und die Errungenschaft der Reformation vernichten wird? Nach jener Vollendung des protestantischen Princips strebt offenbar die allgemeine Entwicklung des modernen Geistes hin, der auch in der Religion nicht länger sich selbst entäussert sein will, sondern das Recht der vernünftigen Selbstbestimmung und den Genuss der unmittelbaren Selbst-

gewissheit, die er auf sittlichem und wissenschaftlichem Gebiet längst besitzt [?], auch auf religiösem beansprucht" (bl. 750, 751). Zoo is het. Maar zoo moet het dan ook bedacht en betracht worden, niet slechts in elken „religionsphilosophischen," maar ook in elken (liefst zoodra mogelijk in eerstgenoemden op te lossen) dogmatischen arbeid, en evenzeer in betrekking tot alle (liefst in den geijkten zin des woords zoodra mogelijk te staken) kerkelijke praxis. Zoolang het woord van den Johanneïschen Christus: „het is u nut dat ik wegga" niet volledig wordt erkend en aanvaard, zoolang blijft ook nog iets op ons drukken — zij 't ook niet op de beter wetende leiders, dan toch op meer of min onwetend gehouden volgers — iets van hetgeen daar terecht aan werd toegevoegd: „indien ik niet wegga, zal de geest der waarheid niet tot u komen, niet bij u blijven en in u zijn."

PH. R. HUGENHOLTZ.

's Gravenhage, October 1880.

PAULINISCHE STUDIËN.

VII.

Het ontstaan van het Evangelie van Paulus.

De merkwaardige omkeer in Paulus' leven door zijn overstap van „het Jodendom" tot „de gemeente Gods" is tevens de geboorte geweest van dat evangelie, dat hij met nadruk het zijne noemde, en aanstonds is gaan prediken. Al verklaarde hij toch van dat oogenblik af Jezus als den Christus en zijnen Heer te belijden evenals de overige Christenen, het geloof, dat zich daarin uitsprak, had niet bij hem denzelfden oorsprong , en daarom verschilden ook zijn ideaal en zijne godsdienstige voorstellingen van de hunne, en daarin is sedert dien tijd bij hem wel meerdere ontwikkeling en eigenlijke dogmatische omschrijving gekomen, maar een wezenlijke verandering niet. Dit evangelie te kennen is voor ons van het hoogste belang, omdat het de oudste vorm van het Christendom is, waarvoor wij rechtstreeksche, duidelijke en uitvoerige gegevens bezitten. Is toch het Jodenchristendom ons slechts in zeer algemeene omtrekken bekend, daar het eenige geschrift uit dien tijd, dat daartoe behoort, de Apokalypse, door zijn vorm en doel niet op dogmatische bepaaldheid is aangelegd, ook wat ons van Jezus' woorden en daden is medegedeeld, ontleenen wij niet aan schrijvers, wier hoogste doel was tijdgenoot en nakomelingschap in te lichten aangaande feiten, die zij zelven waargenomen hadden of na zorgvuldige nasporing hadden leeren kennen, maar rekenschap te geven van hun geloof in Jezus als den Christus, en dat bij anderen aan te bevelen en te versterken. Maar oefende dit doel een beslisten invloed op

hetgeen zij nederschreven, ook wat zij mededeelden kreeg daardoor licht een subjectieve kleur. Blijven echter hunne berichten, al moeten zij daarom met oordeel gebruikt worden, voor ons van groote waarde, wij beschouwen met te meer recht ook Paulus als een hoogst belangrijke bron voor onze kennis van het Christendom van Jezus, omdat hij, ook bij handhaving zijner zelfstandigheid ten opzichte van de overige Christenen, toch uitdrukkelijk zijn evangelie voor het echte evangelie van Jezus zelven wil gehouden hebben, en geacht wil worden het werk van Jezus voort te zetten in zijnen geest [1]).

Tot de rechte kennis van het evangelie van Paulus leidt ons niet in de laatste plaats een onderzoek naar zijn ontstaan. Gold het toch hier louter wetenschappelijke vragen aangaande stoffelijke zaken, wij zouden daaraan minder behoefte gevoelen, maar stond Paulus' eigenaardige opvatting van het evangelie van Jezus in allernauwst verband met zijn persoonlijkheid, drukte zich daarin zijn denken en verlangen, maar bovenal zijn zedelijk streven af, dan zullen wij ze ook eerst dan recht verstaan en waardeeren, wanneer het ons gelukt eenigszins door te dringen in het heiligdom van zijn innerlijk leven. Daarbij komt, dat de geschriften van Paulus, die ons hierbij ten dienste staan, hoofdzakelijk van dogmatischen en polemischen aard zijn, en ons dus van het zedelijke gebied overbrengen op dat van verstandelijke bespiegeling en bewijsvoering. Maar zijn de motieven van ons zedelijk handelen niet altijd dezelfde als de redenen, die het verstand aanvoert tot staving van hetgeen onze plicht is, ontbreekt het ons bij ons verstandelijk nadenken niet zelden aan zuivere consequentie, en verleidt de verdediging van ons gevoelen tegen anders denkenden ons licht om over te gaan op hun gebied en mede daaraan bewijzen tot hunne bestrijding te ontleenen, dan zal ook de meest zorgvuldige samenlezing en ordening van de leerstellige uitspraken van Paulus ons niet brengen tot het ware inzicht in zijn evangelie, maar is het dringend noodig, dat wij het beginsel trachten te vinden, waarvan zijn evangelie is uitge-

1) Ook voor deze studie heb ik alleen gebruik gemaakt van de brieven aan de Galatiërs, de Korinthiërs en de Romeinen. De verkregen slotsom kan dan tevens tot toetsteen strekken bij het onderzoek van de overige brieven, die zijn naam dragen, en waarvan de brief aan de Filippiërs het meeste aanspraak heeft op echtheid.

gaan, om daaraan zijn dogmatische uiteenzetting en staving te toetsen. Het komt mij voor, dat bij al den hoogst verdienstelijken arbeid, dien velen aan het onderzoek en de beschrijving van het paulinismus hebben te koste gelegd, deze methode door hen niet altijd genoeg in het oog gehouden en gevolgd is, en dat het daardoor ook hunne paulinische theologieën wel eens aan wezenlijke eenheid en helderheid ontbreekt, als ook dat men menigmaal voor echt paulinisch verslijt, wat toch in den grond der zaak dien naam niet dragen kan, omdat het geen uitvloeisel is van zijn geest.

Deze methode volgende bij de proeve van onderzoek, die ik nu aan het oordeel mijner lezers onderwerp, meen ik dus te moeten uitgaan van het ideaal, dat Paulus in de belijdenis en prediking van zijn evangelie bezield heeft, om dan te vragen, hoe hij zelf den aanvang dezer belijdenis Gal. 1: 12 vv. beschrijft. Zoo eerst toch schijnt het mij toe, dat wij dit recht zullen opvatten. Vandaar teruggaande tot den tijd vóór zijne bekeering, toen hij het tegenovergestelde vasthield en verdedigde, trachten wij dan te verklaren, wat hem hiertoe bewoog, maar tevens ons rekenschap te geven, hoe hij toen tot dat geloof in Christus is kunnen komen. Terwijl ik eindelijk in enkele hoofdtrekken zal trachten aan te toonen, hoe Paulus nu dat ideaal dogmatisch heeft omschreven en gestaafd. Dat ik vooral hierin geen volledigheid beoog, en geen eigenlijke paulinische theologie wil leveren, behoeft wellicht nauwelijks vermelding.

Paulus was van aanleg idealist, en door zijn groote intellectueele kracht en zedelijke energie gevoelde hij er dringend behoefte aan om het ideaal, waarnaar hij zich uitstrekte, zoo klaar mogelijk zich voor te stellen en als wel gegrond voor zich te rechtvaardigen, maar kende hij ook geen rust, voordat hij het, zooveel hij kon, had helpen tot stand brengen. Het was voor hem geen bloot voorwerp van bespiegeling, maar een zaak des geloofs, een zekere toekomst, en hij erkende het als zijn hoogsten plicht en vond er zijn zaligheid in het te verwezenlijken.

Wat is nu het ideaal, dat Paulus in zijn evangelie predikt? Wanneer hij het hoogste in God, het wezen van zijn wezen als 't ware, noemen wil, dan spreekt hij van zijn *πνεῦμα*, en evenzoo is hem het hoogste, dat den mensch kan ten deel val-

len, dat πνεῦμα van God. Wanneer toch God hem dat geeft, dan weet hij τὰ βάθη τοῦ θεοῦ (1 K. 2 : 10), d. i. wat God bestemd heeft voor wie hem liefhebben (vs. 9), en ook werkelijk hun geschonken (vs. 12), en dan heeft hij den zekeren maatstaf gekregen, waarnaar hij alles op het gebied des zedelijken levens beoordeelt (vs. 15). Maar die geest is ook een geest van kracht (vs. 4) en van vrijheid (2 K. 3 : 17), een πνεῦμα ἅγιον, dat hem Gods wil doet zoeken en volbrengen (R. 12 : 2, 14 : 17) en boven alles naar liefde streven (G. 5 : 22, 1 K. 13). Het is toch de ἀγάπη, de χάρις, die God zelven in al zijne handelingen voor de menschen beweegt, en ook den zondaar niet naar verdienste bejegent, maar zijn heil wil en werkt. Inniger band met God is dan ook niet denkbaar, en geen schooner naam daarvoor te vinden dan die van πνεῦμα υἱοθεσίας (R. 8 : 15), want ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ θεοῦ (vs. 14). En wat dat πνεῦμα den mensch zelven aanbrengt, die er door geleid is, en anderen, voor wie hij zich geeft, dat is ook het heerlijkste, wat men zich kan voorstellen, ζωὴ καὶ εἰρήνη (8 : 6). Dat πνεῦμα nu was van ouds door God beloofd (G. 3 : 14), en wordt thans verkregen in de gemeenschap met Christus (vs. 26). Heet Christus toch de υἱὸς θεοῦ (1 : 16), dan is het, omdat Gods πνεῦμα ook zijn πνεῦμα is (R. 8 : 9), en kenmerkt dit zich als het πνεῦμα ἁγιωσύνης (1 : 4) [1]), wie het geloovig in hem erkennen, die worden dan ook den beelde van Gods Zoon gelijkvormig (8 : 29), ondervinden een μεταμόρφωσις ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν (2 K. 3 : 18), en oefenen met hem die zegenrijke heerschappij over alle ongoddelijke machten, die hij aan den dag legt (1 K. 15 : 25 vv.). De verwezenlijking van dit ideaal is dus geen toeval, maar de vervulling van Gods raad. Zijn openbaring aan Israël, zijn geheel wereldbestuur, zelfs de zonde is dienstbaar geweest aan de verschijning van Christus en het heil door hem aangebracht. Ook de zonde toch zal eens geheel verdwijnen, als Gods genade allen omvat heeft (R. 11 : 32), want Christus zal

1) Toen ik in mijne vorige studie over deze plaats πνεῦμα ἁγιωσύνης omschreef als „de volmaakte, heilige levensrichting van Christus," heb ik daarmede alleen de wijze, waarop dat πνεῦμα zich openbaarde, uitgedrukt, maar daarbij wellicht niet genoeg doen uitkomen, dat het πνεῦμα zelf bij Paulus evenals de σάρξ niet een bloote hoedanigheid, maar iets concreets, substantiëels is.

eens alle vijanden Gode onderwerpen, en God alles in allen zijn (1 K. 15 : 28).

Dit was het ideaal van Paulus, dit het kenmerk van zijn evangelie. Daarom verklaarde hij: „God heeft ons bekwaam gemaakt om bedienaars te zijn van een *nieuw* verbond, *οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος* (2 K. 3 : 6)[1]."

Het beslissend oogenblik nu in zijn leven, dat door de belijdenis en de prediking van dit ideaal is gevolgd, wordt door Paulus zelven Gal. 1 : 15 dus beschreven: *Εὐδόκησεν ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί*, en 2 Kor. 4 : 6 verklaart hij Jezus Christus daarom als Heer te erkennen: *ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψαι, ὅς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Blijkt het op de eerste plaats duidelijk uit het verband, dat hij hier aan een bepaald feit in zijn leven gedacht heeft, toen hem dit te beurt viel, en dat hij daarom te eer aan de onmiddellijke werkzaamheid van God toeschreef, omdat hij zich niet bewust was dit aan zijn eigen nadenken[2]) of aan de mededeeling van menschen te danken te hebben, daar het zelfs geheel in strijd was met zijn verleden, ook op de andere plaats kon hij dan eerst terecht het licht, dat toen in zijn hart opging, vergelijken met hetgeen op den eersten scheppingsdag geschiedde, toen God in de duisternis, die het aardrijk bedekte, het licht te voorschijn bracht. Merkwaardig tot kenschetsing van dit feit, dat men doorgaans zijn bekeering noemt, maar dat beter zijn christenworden heeten zou, is verder, dat hij niet gewaagt van vertroosting, die hem toen geschonken was voor een door schuldgevoel verslagen gemoed, omdat hij nu de overtuiging verkregen had, dat Christus de verzoening had aangebracht. Wat hij van God ontvangen had, was een *ἀποκάλυψις* van zijn Zoon „in hem" of „in zijn hart," wat echter niet daarin bestond, dat hem nu allerlei feiten aangaande Jezus, woorden, daden en lotgevallen van hem, op bovennatuurlijke wijze werden medegedeeld, maar dat die feiten, vele of weinige, die hij in zijn verkeer met de Christenen en met anderen vernomen had, nu in zulk een

1) Vgl. Rom. 7 : 6.
2) Vgl. 2 Kor. 3 ; 5.

licht voor hem verschenen, dat hij hem naar zijn innerlijk wezen als „Gods Zoon" moest erkennen, of „de heerlijkheid Gods in zijn aangezicht" opmerken. En waarin dit gelegen was, daarover laat hij zijne lezers niet in het onzeker, daar hij den Galatiërs vervolgens (4 : 4 vv.) dat zoonschap van Christus verklaart als een gevolg van zijne gemeenschap met Gods geest[1]), en den Korinthiërs zijn evangelie aanbeveelt als behoorende tot „de bediening des geestes," omdat Christus „de geest is (3 : 5 vv., 17)."

Er is wel geen twijfel aan, dat, evenals het ideaal, dat Paulus gepredikt heeft, zich steeds rijker voor zijn oog ontwikkeld heeft, zoo ook het geloof in Christus, dat bij zijn bekeering in hem ontstaan is, nog niet die bepaaldheid bezat als toen hij later dat oogenblik van zijn leven beschreef. Maar hiervan kunnen wij ten minste zeker zijn, dat dit het oogpunt is, waaruit hij toen Christus met volle overtuiging is gaan beschouwen. Anders ging de tegenstelling met hetgeen hij van zijn vroeger leven gezegd had, verloren.

Hij had toch, zoo verhaalt hij vs. 13, 14, velen zijner tijdgenooten onder zijn volk overtroffen in „het Jodendom," daar hij meer dan zij *ζηλωτὴς τῶν πατρικῶν παραδόσεων* was. Denkt hij nu hier bij *Ἰουδαϊσμός* aan de eigenaardige joodsche denk- en handelwijze, hij verklaart, dat hij daarvoor boven anderen met vuur geijverd had, en wat wij vân elders aangaande hem weten geeft ons recht om daarbij te voegen, dat hij voor zich zelven geen inspanning geschuwd had om dat Jodendom hoe langer zoo beter te leeren kennen, en het zijn hoogste roeping geacht om dat alles ook in zijn leven uit te drukken. Noemt hij dit nu een ijveren voor de *παραδόσεις* zijner vaderen, dan zouden wij hem zeker misverstaan, wanneer wij daarbij alleen dachten aan de mondelinge overleveringen, die de geleerden, en vooral die der Farizeërs, aan de geschreven wet toegevoegd hadden tot hare verklaring, uitbreiding en verscherping. Ook van de *geschreven* wet toch heet het, dat men *hoorde* hoe aldus *gesproken* was tot de ouden (Matth. 5 : 27, 33), en al wordt nu Matth. 15 : 6 door Jezus de *παράδοσις* der menschen tegenover de *ἐντολή* van God gesteld, alleen dan zou men hier

---

1) Vgl. Rom. 8 : 9.

dat woord tot de uitspraken der schriftgeleerden mogen beperken, wanneer Paulus daaraan ook bij Ἰουδαϊσμός gedacht en dit dus van het oorspronkelijke, zuivere Israëlietisme onderscheiden had. Maar dat is het geval niet. Integendeel, voor den Jood bestond er geen ontwikkeling, geen innerlijke geschiedenis van Gods openbaring. De profeten mochten na Mozes gesproken hebben, zij hadden hetzelfde gezegd als hij, en Ezra had daarin geen verandering aangebracht, terwijl wat de tegenwoordige schriftgeleerden vaststelden, slechts de wettige verklaring daarvan was. Zij zaten immers op „het gestoelte van Mozes (Matth. 23 : 2)?" Zoo was ook voor Paulus die wet en die overlevering één onafscheidelijk geheel geweest. Toch is het niet zonder reden, dat hij hier bepaald spreekt van zijn grooten ijver voor de πατρικαὶ παραδόσεις, en niet b.v. van den νόμος τοῦ θεοῦ, want, ofschoon hij ook bij de eersten aan godsdienstige voorschriften denkt, wordt zoo die wet door Paulus van zijn later standpunt beschouwd en als een particuliere en nationale gekenschetst [1]). De παραδόσεις der vaderen te bewaren en te handhaven was dus trouw te blijven aan het voorgeslacht en aan het volk van God. In hoever nu die Christenen, in wier midden Paulus verkeerde, daaraan ontrouw geworden waren of hem schenen te zijn, laat zich moeielijk zeggen, omdat wij niet zeker weten, waar hij met de Christenen in botsing gekomen is. Onberispelijk naar de wet waren zij wel niet, daar hij hen dan niet zou vervolgd hebben, en daarom kunnen wij niet aan Jeruzalemsche Christenen denken, die „ijveraars voor de wet" waren (Hand. 21 : 20). Waarschijnlijk had de vervolging te Damaskus plaats. Maar waarin zij ook van de wet mochten afwijken, zeker is het, dat Jezus zelf naar zijn oordeel daaraan schuldig had gestaan. Al kon hem geen bepaald verzet tegen de wet te laste gelegd worden, de geest, die zich in zijn woorden en daden openbaarde, was daarmede vaak in strijd geweest. Hij was ook op dien grond door het sanhedrin ter dood veroordeeld. Dat zulk een man zich voor den Christus uitgaf, was godslastering! Daarom was dan ook zijn kruis den Joden een ergernis (1 K. 1 : 23). Het kruis en

1) Dat Paulus met de πατρ. παραδ. ook niet het ceremoniëele gedeelte der wet alleen bedoelt, wordt aangewezen door Pfleiderer, *Der Paulinismus*, S. 70.

gehoorzaamheid aan de wet, waartoe de besnijdenis verplichtte, stonden lijnrecht tegenover elkander (G. 5 : 3, en vs. 11 vgl. 6 : 12 [1])). Wanneer Paulus later zijn evangelie als de *διακονία τοῦ πνεύματος* boven de *διακονία γράμματος*, die van Mozes afkomstig was, verhief, dan was hij zich bewust, dat hij het werk van Jezus voortzette, waarom hij ook recht had het lijden, dat hem daarvoor trof, als een herhaling van dat van Jezus te beschouwen. En paste hij het psalmwoord: *ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα* (Ps. 116 : 10), op Jezus toe, hij aarzelde dan ook niet van zich te getuigen: *ἔχοντες τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως*, t. w. als Jezus, *καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν*, en zich met het vooruitzicht te troosten, dat God, die den Heer Jezus had opgewekt, het ook hem zou doen (2 K. 4 : 13 v.).

Wist Paulus nu, dat Jezus zich door een niet-wettelijke en zelfs tegenwettelijke richting gekenmerkt had, het is dan ook duidelijk, wat hij 2 Kor. 5 : 16 schrijft, dat hij eertijds, t. w. vóór het *νῦν*, voordat hij in Christus geloovig geworden was, Christus gekend had *κατὰ σάρκα*, d. i. hem naar een vleeschelijken maatstaf beoordeeld, en omdat Jezus daaraan niet beantwoordde, hem niet als den Christus erkend had [2]). Bij die *σάρξ* denkt hij aan het uiterlijke en wettelijke, wat voor hem samenhing. Wanneer hij toch zichzelven verdedigt tegenover de jodenchristelijke leeraars en hunne aanhangers, dan kenschetst hij dezen als zulken, die *ἐν προσώπῳ* roemden en niet *καρδίᾳ*. Het waren soortgelijke menschen als tegen wie hij de Galatiërs (6 : 12) waarschuwt, die wilden *εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί*, „een goed voorkomen hebben in het uiterlijke," en daarom ook bij anderen op besnijdenis als iets uiterlijks aandrongen. Daardoor waren zij dan ook gewaarborgd tegen de vervolging der wetsdrijvers, die Jezus gekruisigd hadden. Tegen dat roemen *ἐν προσώπῳ* stelt Paulus een roemen *καρδίᾳ* over. Maar had hij nu eertijds Jezus niet als den Christus erkend, toen hij hem beoordeelde *κατὰ σάρκα*, het was dan, omdat hij dat uiterlijke, wettelijke, waarop hij destijds zoo hoogen prijs stelde, niet in hem gevonden had.

Bestond dus de gewichtige omkeering in Paulus' leven hoofd-

---

1) Vgl. *Theol. Tijdschr.*, 1879, bl. 350 vv.

2) Vgl. *Theol. Tijdschr.*, 1875, bl. 32 v.

zakelijk daarin, dat hij nu de wet liet varen om voortaan het πνεῦμα als het ware richtsnoer te volgen, het was dan ook natuurlijk, dat hij zich nu geroepen achtte en gedrongen voelde om den Zoon Gods aan de heidenen te gaan prediken (G. 1 : 16, R. 1 : 5). Wie aan de wet hingen, konden het niet doen en zelfs niet goedkeuren, want zij kenden geen behoudenis buiten de wet. Dat hij het deed, en wel het eerst van allen, was dan wel een bewijs, dat, wat hij eertijds in Jezus veroordeeld had, hem thans de ware heerlijkheid Gods gebleken was.

Hoe grooter nu die verandering in levensopvatting en daarbij in levensrichting bij Paulus geweest is, des te belangrijker is voor ons de vraag, hoe hij daartoe gekomen is. In de Handelingen (9 : 3 vv.) wordt gesproken van een verschijning van den opgewekten Jezus aan hem, en daarvan zijn bekeering afgeleid. Ook Paulus beweert, dat die hem te beurt gevallen is. Hij verklaart bij herhaling Jezus gezien te hebben (1 K. 9 : 1, 15 : 8), en als hij zegt tot apostel geroepen te zijn „door Jezus Christus en door God, die hem opgewekt heeft (G. 1 : 1)," of zich „een geroepen apostel van Jezus Christus door den wil van God (1 K. 1 : 1, 2 K. 1 : 1, vgl. R. 1 : 1, 4 v.)" noemt, dan is die roeping door Christus voor hem blijkbaar verbonden geweest aan een voor hem uitwendig feit, terwijl zijn bewustzijn, dat God hem riep, de geloovige slotsom daarvan was. Maar was die verandering in hem het gevolg geweest van die verschijning, dan moesten ook de verschijningen, die anderen te beurt gevallen waren, bij hen zulk een verandering hebben teweeggebracht. En dit is het geval niet geweest. Het geloof was bij hem niet de vrucht van die verschijning, maar in haar spiegelde zich zijn geloof af. En had de opstanding voor Paulus deze groote beteekenis, dat Jezus daardoor de υἱὸς θεοῦ gebleken was κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, dan hebben wij dus te vragen, hoe hij er toe gekomen is om bij de beoordeeling van Jezus dezen maatstaf te stellen en hem op grond daarvan als Gods Zoon te erkennen.

Dat Paulus de denkbeelden *Gods Zoon* en *Gods geest* zeer nauw verbond, is geen wonder. Ook de Jodenchristenen erkenden in Jezus den Messias, den Zoon Gods, omdat God hem zijnen geest had medegedeeld. Plaatsen als Jes. 11 : 2: „Op hem zal de geest van Jahve rusten," 42 : 1: „Zie mijn knecht,

dien ik ondersteun, ik heb mijn geest op hem gegeven," 61 : 1: „De geest van den Heer Jahve is op mij," werden licht en vaak op hem toegepast (Matth. 12: 18, Luc. 4 : 18). Zeker geschiedde dit doorgaans in dien zin, dat daarbij bedoeld werd de profetische geest, die hem de gedachten en raadslagen Gods deed uitspreken, maar leidde de zedelijk-godsdienstige behoefte er toe om zich dien geest voor te stellen als vereenigd met den geest van den mensch zelven, in wien hij woonde, dan lag dus de vraag voor de hand, of dat wat Jezus sprak en deed, met dien geest van God overeenstemde of streed. Wat Paulus daarvan vernam, heeft ongetwijfeld een diepen indruk op hem gemaakt. Een ernstig man bestrijdt niets met vurigen ijver dan wat hem gevaarlijk, en dus ook opmerkelijk en belangrijk voorkomt. Maar gevaarlijk kon hem niet licht de nagedachtenis van Jezus na zijn kruisdood toeschijnen, indien zijne aanhangers van hem alleen of vooral wisten te verhalen, dat het sanhedrin hem wegens overtreding der wet ter dood veroordeeld had. Wat ware thans van zulk een man nog te vreezen? Hunne innige vereering moet dus daarbij ook getuigd hebben van zoo groot een zieleadel en vroomheid van hem, dat juist daardoor zijn afwijking van de wet hoogst verleidelijk werd. Maar kon Paulus dus in hem den geest van God niet erkennen, wat heeft dan later zijn oordeel doen omslaan? Hij zelf verklaart, dat hij dit aan geen mensch te danken heeft gehad, en schrijft het toe aan de openbaring van Jezus Christus (G. 1 : 12). en aan God, die zijnen Zoon in hem openbaarde (vs. 15). Met die uiting van zijn godsdienstigen zin is echter aan onze wetenschappelijke behoefte om de ontwikkeling van zijn innerlijk leven te leeren kennen niet voldaan. Om ons daartoe te kunnen leiden zou hij zich zoo zuiver en onbevooroordeeld mogelijk tegenover zich zelven hebben moeten plaatsen, en dat vermocht hij evenmin als hij er zich toe gedrongen gevoelde. Ook als hij elders den toestand van zijn innerlijk leven in dit tijdperk beschrijft, doet hij blijkbaar geen groote moeite om objectief te zijn en zijne latere ervaringen voor een oogenblik geheel weg te denken. Ons blijft dus alleen over, om ons een beeld van hem te ontwerpen, zooals zich dat in zijne brieven en in zijn leven heeft afgedrukt, om dan zelven de oplossing van dat raadsel te zoe-

ken. Zijn evangelie zou toch niet het *zijne*, zijn prediking niet in nadruk de uitspraak zijner overtuiging geweest zijn, indien het niet allernauwst had samengehangen met zijn denken en streven en diepste levenservaringen. Is dit niet gemakkelijk, het is dan ook natuurlijk, dat de antwoorden, die men gegeven heeft, vele zijn. Niet zelden heeft men gewezen op den indruk, dien de geloofsmoed van Stephanus en anderen, die met blijde hoop den dood voor Christus ondergingen, op Paulus moet teweeggebracht hebben, en zelfs verklaard, dat men dien indruk niet licht te hoog kan aanslaan. Ik zou veeleer beweren, dat men daaraan op zich zelf beschouwd zeer weinig moet hechten. Een krachtige geloofsuiting kan zeker iets overweldigends hebben, maar op de overtuiging zal zij alleen werken bij zulke menschen, die dezelfde sympathieën koesteren. Anders zullen zij er juist een blijk in zien van de hoogte, waartoe verblinding den mensch vervoeren kan. Of waarom zijn anders Kajafas en Pilatus niet bekeerd, die nog al Jezus zelven zijn kruisdood hebben zien te gemoet gaan? Anderen hebben in verband met Paulus' leer van de rechtvaardiging des menschen door het geloof gesproken van het toenemend bewustzijn van zonde in hem, dat hem tot de overtuiging bracht, dat de wet onmachtig was hem te behouden. Maar ook dit kan het rechte antwoord niet zijn. Zulk een zuivere gemoedsstemming ware onvereenigbaar geweest met bloedige vervolging van menschen, die dan nog wel de bevrediging van zulke behoeften beweerden gevonden te hebben. Terecht merkt ook Pfleiderer op [1]), dat zulk een bewustzijn wel geleid zou hebben tot dieper gevoel van zijn schuld, maar hem geen grond kon geven om de wet zelve aan te klagen en te verwerpen. En eindelijk neme men in aanmerking, dat de oorzaak, die men zoo gevonden meent te hebben, het bedoelde feit niet verklaart, omdat zij zelve nog verklaring zou vereischen. Of vanwaar dan bij Paulus dat dieper bewustzijn van zonde, terwijl er toch zeker onder zijne tijdgenooten vele ernstige mannen waren, die evenwel aan de waarde der wet niet twijfelden? Men wijst op de teederheid van zijn geweten. Maar een teeder geweten is alleen een

1) T. a. pl., S. 4 f.

grooter vatbaarheid om het kwade te herkennen, maar doet ons niet besluiten tot het gebrekkige der wet, tenzij wij een hooger ideaal hebben leeren, zoo niet kennen dan ten minste, vermoeden, waaraan die wet niet beantwoordt. De vraag is dus: vanwaar dat ideaal bij Paulus? En zeide men, dat hij het bij Jezus gevonden had, dan verklare men het, hoe hij dezen nu bestrijden kon. Misschien zou men zich echter voor dit gevoelen op Gal. 2 : 16 willen beroepen, alsof Paulus daar een historia facti gegeven had. Maar dit is zoo niet, want ware dit zijn bedoeling geweest, dan zou hij niet alleen hebben beweerd, dat Petrus deze dogmatische overtuiging reeds bij het leven van Jezus had gehad, maar ook, dat hij zelf eerst toen werkelijk in Christus was gaan gelooven, nadat hij tot het inzicht gekomen was, dat hij alleen zóó kon gerechtvaardigd worden. En dit inzicht zou hij dan nog wel verkregen hebben tijdens zijn vervolgen van de Christenen! Men moet dus wel aannemen, dat hij hier den dogmatischen grondslag beschrijft van zijn toenmalig standpunt, en dien ook bij Petrus onderstelt, omdat die nu evenals hij gehandeld had.

Een andere oplossing van het probleem der omkeering van Paulus is sedert Holsten thans bij velen zeer geliefd [1]). Zij laat haar voortkomen uit zijn nadenken over de vraag, die de geloovige belijdenis der Christenen bij hem opwekte, of werkelijk de kruisdood van Jezus te rijmen zou zijn met zijne Messianiteit, omdat God hem opgewekt had, en beweert, dat, daar Paulus zich niet met het gewone antwoord der Christenen tevreden kon stellen, dat die dood had moeten strekken om hunne tekortkomingen in de vervulling der wet te bedekken, hij door zijn scherp consequent verstand tot de slotsom gekomen was, dat Christus door zijn dood de wet had afgeschaft en een betere gerechtigheid teweeg gebracht. Die oplossing komt mij echter geheel mislukt voor. Of vanwaar zulk een ernstige belangstelling bij Paulus in die belijdenis der Christenen, terwijl hij toch hunne bewering, dat Jezus opgestaan was, hoogstens niet ongerijmd kon noemen, maar volstrekt niet

---

1) Zie zijn verhandeling: *Die christusvision des Paulus und die genesis des paul. evangeliums*, in zijn *Zum Evang. des Paulus und des Petrus*, S. 65 ff. Hij wordt o. a. gevolgd door Baur, *Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte*, S. 44 ff.

voetstoots aannam? Was zij van wetenschappelijken aard, omdat zijn speculatief nadenken bevrediging zocht, dan maakt zij hem tot een wijsgeer, wat hij niet was, in plaats van tot een godsdienstig man. En had godsdienstige behoefte er toe medegewerkt, dan komen wij tot de oplossing, die wij reeds hebben afgewezen, en vragen, hoe deze dan in hem is ontstaan. Maar er is meer. Was de wet voor Paulus, zooals dan schijnt gesteld te worden, alleen een middel tot schuldverzoening, hoe kon hij door de slotsom zijner bespiegeling, dat die in Christus volkomener moest zijn, ooit komen tot een hooger ideaal van zedelijk leven? Het O. V. voorspelde het hem niet. Werd daar de verwachting geuit, dat Israël eens een rechtvaardig volk zou zijn, er werd gesproken van straffen en zegeningen Gods, die dat zouden teweeg brengen, of van den knecht van Jahve, die de schuld des volks verzoenen zou, of in het algemeen en meer onbepaald van Gods liefde, die de ongerechtigheden vergeven zou en hun een nieuw hart schenken, zoodat zij — niet een nieuwe gerechtigheid zouden leeren beoefenen, maar — voortaan zonder opzettelijke vermaningen, geheel vrijwillig volbrengen zouden wat zij thans reeds als goed en als Gods gebod erkenden. Zou dan soms dat ideaal bij Paulus ontstaan zijn ten gevolge van bespiegeling? Maar daartoe leidt geen bloote dialectiek. Alleen op den weg van rijke zedelijke ervaring wordt het gevonden [1]). Eindelijk, om niet meer te noemen [2]), deze geheele redeneering strijdt met het duidelijke bericht van Paulus zelven, dat hij de gemeente vervolgd had uit grooten ijver voor de wet, en dat dus hij ook daarom Christus verwierp, omdat die met de wet in tweespraak verkeerd had. En de vraag, die hier opgelost moet worden, blijft dus altijd deze, hoe Paulus tot zulk een geheel ander oordeel over de wet gekomen is, dat hij in den

---

1) Pfleiderer, die anders met Holsten de bekeering van Paulus uit bespiegeling over zijn kruisdood doet voortkomen, erkent S. 24 zelf, dat het ethische kruisigen van het vleesch in zijn oudere brieven (Gal. en Kor.) later in zijn brief aan de Romeinen (H. 6—8) scherper dogmatisch bepaald en meer een uitwendig feit geworden is.

2) Men kan nog hierbij voegen, wat ik *Theol. Tijdschr.*, 1879, bl. 352 vv., in het midden gebracht heb.

gekruisten Jezus Gods Zoon, in wien Gods geest was, kon erkennen.

Hoogst opmerkelijk is de wijze, waarop Paulus meermalen over de wet spreekt. Dikwijls is het, alsof hij geen woorden weet te vinden sterk genoeg om haar hoog te verheffen. Het was een uitstekend voorrecht Israëliet te zijn en daardoor „het zoonschap en de heerlijkheid en de verbonden en de wetgeving en de eeredienst en de beloften" te bezitten (R. 9 : 4). De woorden Gods zich te zien toevertrouwd en zelfs de besnijdenis ontvangen te hebben was een zegenrijke onderscheiding (3 : 1, 2). De wet was „heilig, en het gebod heilig en rechtvaardig en goed (7 : 12)." Zelfs voor wie nu in Christus naar den geest wandelden was het hoogste „het recht der wet" te vervullen (8 : 4), en die vervulling van de wet was de liefde (13 : 10). En toch spreekt hij bijna in éénen adem weder van de wet op zulk een wijze, dat men het de hoogste dankbaarheid waard moest achten door Christus van haar verlost te zijn (G. 4 : 5), want dan eerst kwam men tot het zoonschap (ald.). Toen de vaderen onder de wet waren, waren zij onder voogden en beheerders; evenals kinderen, die bezig gehouden worden met allerlei beuzelingen, waren zij tot dienstbaarheid gedoemd onder „de dingen der wereld" (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου [1])), en daarin ternauwernood onderscheiden van de heidenen, die God niet kenden (vs. 3, 8). De wet was voor hen een kerker geweest, die hen in alle vrije beweging belemmerde, omdat zij zoo bewaard moesten blijven voor het geloof (3 : 23). Zij was een juk der dienstbaarheid (5 : 1), en de geest, die hen bezielde, mocht geen anderen naam dragen (4 : 7, R. 8 : 15). Haar te volgen was vleeschelijk (G. 3 : 2, 2 K. 5 : 16, vgl. 1 K. 3 : 1). Als het richtsnoer van het oude verbond drukte zij in letteren op steenen tafelen gegraveerd uit wat Israël had te volbrengen (2 K. 3 : 3 vv., R. 7 : 6),

1) Deze vertaling is meer zakelijk dan letterlijk. Door κόσμος verstaat Paulus hier evenals 6 : 14 den korten inhoud van al het stoffelijke en zinnelijke op het practische gebied. De στοιχεῖα vormen daarvan de elementen of bestanddeelen. Aan dien κόσμος, waartoe hij h. t. pl. de besnijdenis en de onbesnedenheid rekent, verklaart hij voor zich door het kruis van den Heer Jezus Christus afgestorven te zijn. Vroeger was hij zelf dus daaraan dienstbaar geweest (4 : 3), zooals de Galatiërs dat opnieuw schenen te willen worden (vs. 8). Vgl. Kol. 2 : 8, 20.

maar toch was het leven voor de wet geen leven voor God (G. 2 : 19, R. 7 : 4), en al was zij bestemd om ten leven te leiden, inderdaad wekte zij de sluimerende zonde op (R. 7 : 10), deed de overtreding toenemen (5 : 23), en voerde zij den mensch zoo ten doode (7 : 11, 2 K. 3 : 7). Welk een tegenspraak van zich zelven! zouden wij denken. Toch was het een en het ander de werkelijke uitdrukking van hetgeen er in den geest van Paulus omging. Slechts neme men ook in aanmerking, dat zoowel als hij de wet verheft als wanneer hij ze verlaagt, hij spreekt onder den invloed van verschillende levenservaringen, die hij vooral na zijn christenworden gehad heeft.

Er is wel geen twijfel aan, of het gemoed van Paulus is van jongs af met vrome vereering van de wet vervuld geweest. Al zeide hij het zelf niet Gal. 1 : 13 v., het zou blijken uit de moeite, die hij later, toen hij haar uit een geheel ander oogpunt was gaan beschouwen, in het werk stelde om deze zienswijze overeen te brengen met haren goddelijken oorsprong, waaraan hij was blijven vasthouden. Werkelijk was hem een uitstekend voorrecht van den Israëliet wat hij Rom. 3 : 1, 9 : 4 opnoemt, en al had zijn wensch om zijne jodenchristelijke lezers van zijne sympathie te verzekeren en hun vertrouwen te winnen zijne uitdrukkingen onwillekeurig sterker gekleurd dan hij gedaan zou hebben, wanneer hij aan de Galatiërs of de Korinthiërs geschreven had [1]), zoodat dan ook de beloofde optelling van de *menigvuldige* en *onderscheidene* voorrechten van het Jodendom en van de besnijdenis (R. 3 : 1) zich alleen bepaalde tot de herinnering, dat den Joden de woorden van God toevertrouwd waren, hij bleef toch inderdaad den godsdienstigen toestand van dezen ver boven dien der heidenen stellen (G. 2 : 15). Ook dezen mochten in hun hart eenig bewustzijn van Gods wet hebben (R. 2 : 15), dit kwam in geen vergelijking met de kennis daarvan, die genen beschoren was (vs. 17 v.). Wel was het geheel van zijn christelijk standpunt uit gesproken, dat hij R. 7 : 12 de wet πνευματικός noemde, en de slotsom zijner toenmalige ervaring, als hij de vervulling der wet stelde in de liefde (R. 13 : 10), evenals Jezus dit gedaan had (Matth. 23 : 36 vv.), terwijl na hem zelfs een man als de auteur van

1) Vgl. Gal. 3 : 28, 2 Kor. 5 : 16.

den Jacobusbrief de liefde slechts het voornaamste gebod noemt en geen innerlijke eenheid der wet maar alleen eenheid van wetgever kent (2 : 8 vv.), maar zeker heeft Paulus ook in zijn Jodendom de heiligheid der wet vastgehouden, en geloofd, dat zij „ten leven was (R. 7 : 10)." En toch, wij kunnen er zeker van zijn, dat zij toen reeds hem meer of min onvoldaan liet. Wanneer hij later schrijft: *ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ· ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν*, dan kan dit niet naar de letter juist genoemd worden. Er is bij hem, evenmin als bij iemand anders, die in een beschaafde godsdienstige maatschappij geboren is en opgevoed, ooit een tijd in zijn jeugd geweest, dat het zelfbewustzijn in hem ontwaakt was en hij toch volslagen het besef miste, dat er iets goed en plichtmatig moest heeten, en evenmin een oogenblik, dat dit besef nu juist door de voorschriften van een geschreven wet in hem is gewekt. Zooals hij hier daarvan spreekt, is dit meer toepasselijk op de geschiedenis der menschheid, dan op die van den individu, die voor hem de afspiegeling van gene is (R. 5 : 13). Maar dit mogen wij wel aannemen, dat Paulus in zijne vroege jeugd een oogenblik gehad heeft, toen dit besef *met bijzondere kracht* zich van hem heeft meester gemaakt. En dan verdient het onze opmerking, dat het juist het 10e gebod was, dat zich toen zoo nadrukkelijk bij hem deed gelden. Daaruit blijkt toch, welke richting toen reeds zijn zedelijk gevoel nam, of liever, hoe diep zijn zedelijke aanleg was. Het was niet het gebod b. v. van den sabbat, dat hem overtreding deed kennen, zelfs niet dat van diefstal of dergelijk een misdaad, maar het eenige onder die allen, dat de gezindheid des harten rechtstreeks betreft, dat van de kwade begeerte. In dat opzicht zou hij dan toen reeds de wet *πνευματικός* hebben kunnen noemen, dat zij zich ook wendt tot het hart en de uitdrukking is van het *πνεῦμα*. Maar toch was zij dit werkelijk voor hem nog niet geworden, want ook wat hij later van hare volstrekte onwaarde schrijft, was geworteld geweest in zijne toenmalige ervaring. Wel mogen wij bij het lezen van die sterke uitdrukkingen niet vergeten, dat hij in een zeer geprikkelde stemming verkeerde, en dat het vervallen of terugvallen tot allerlei uiterlijkheden, nadat men een geestelijke aanbidding van God heeft leeren kennen, oneindig erger is dan wanneer men van zijn jeugd af een oprechte vereering

van God ook onder zulk een vorm heeft gezocht. In het eerste geval beschouwt men die uiterlijkheden als hoofdzaak, in het andere beweegt men er zich in als in overgeleverde vormen. Daardoor kwam Paulus er dan ook toe, om niet alleen die bepalingen van „dagen en maanden en tijden en jaren," ofschoon hij nu voornamelijk daaraan dacht, maar de *geheele* wet een παιδαγωγός te noemen, die den mensch met beuzelingen bezig hield. Maar toch, terwijl niet slechts judaïstische wetsdrijvers, maar zelfs een Petrus, Jacobus en Johannes voor den geloovige in dergelijke waarneming der wet niets bezwarends zagen, zou Paulus, die zelf eertijds daarin uitermate gestreng geweest was, dat niet als een onnatuurlijken dwang hebben kunnen beschouwen, indien hij niet in de dagen van zijn Jodendom zelve iets dergelijks met minder of meerdere bewustheid had gevoeld.

Maar wat was er dan in Paulus, dat hem al vroeg onwillekeurig wat anders en hoogers deed wenschen dan de wet aanbood? Mij dunkt, wij kunnen hier op drie dingen wijzen, en wel 1° op zijn ernstig, diep zedelijk karakter. Al is zij eerst later voor hem een νόμος πνευματικός geworden, hij heeft ongetwijfeld reeds toen hare echt zedelijke voorschriften hoog gewaardeerd. Maar daarnaast vond hij vele andere van geheel stoffelijken aard, vele zelfs, die volslagen willekeurig moesten heeten. De wet zelve maakte tusschen beiden geen wezenlijk onderscheid. Zij schreef ze met gelijk gezag voor, en als zij de liefde tot God nader bepaalde, dan sprak zij van het volbrengen zijner geboden en inzettingen [1]). Paulus kon den twijfel niet onderdrukken, dat dit niet beantwoordde aan den eisch van Gods heiligheid. Een man van zulk een fijn zedelijk gevoel, dat hij, ook waar zijn geweten hem vrijsprak, toch niet durfde beweren, dat zijn gezindheid onberispelijk was (1 K. 4 : 4), kon geen daden goedkeuren, om het even uit welk beginsel zij voortvloeiden, en al zou hij ook toen reeds het woord hebben toegestemd: „niet hij is Jood, die het is in het openbaar, . . . en besnijdenis is de besnijdenis des harten (R. 2 : 28 v.)," of: „het koninkrijk Gods is niet spijs en drank, maar gerechtigheid (14 : 17)," hij kon toch niet ont-

1) Deut. 11 : 1, 6 : 5 vv.

kennen, dat de wet al dergelijke dingen eischte als noodzakelijk. Was het wonder, dat zulke bedenkingen bij hem oprezen? Uit de heilige schriften zelven kwamen er niet weinig stemmen tot hem, die denzelfden geest ademden, en zelfs gerechtigheid zoo beslist stelden boven offer en sabbat, dat zij dezen overbodig verklaarden [1]). Al is echter door al deze uitspraken uit den voortijd zijn zedelijk gevoel ongetwijfeld gescherpt en zijn ideaal verhoogd, er was tevens niet weinig, wat hem moest belemmeren om zich daaraan vrij over te geven. Die vrome mannen waren opgetreden om te getuigen tegen een ziellooze en onzedelijke godsdienst van gebruiken, die wel door haren ouderdom een gewijd karakter had gekregen, maar toch nog niet zoo vast geworteld was, dat niet een profetenstem zich daartegen op den geest van Jahve beroepen kon. Maar in Paulus' tijd waren al die verordeningen opgeteekend, en nog vermeerderd en verscherpt, en als uitgevaardigd door Mozes den man Gods met den stempel van goddelijk gezag voorzien. En al waren nu die vrije profetenstemmen mede schriftelijk bewaard, zij mochten niet geacht worden daarmede te strijden, en moesten dus worden opgevat als een bloote aanvulling van de oude, echte, officiëele Mozaïsche godsvereering, en een aanwijzing van hetgeen daarnevens behoorde in acht genomen te worden. Wat vroeger een protest was tegen een aloude en hoog vereerde maar toch nog niet alleen heerschende overlevering, dat werd nu een verzet tegen een onbetwist goddelijk gezag. Er werd dan thans wel een bijzondere mate van moed toe vereischt om zich openlijk in dien geest uit te spreken, zooals Jezus dien heeft gehad, en al vermoedde Paulus het nog weinig, dat hij zich ooit daartoe gedrongen zou gevoelen, toch moesten in zijn binnenste zulke vragen en bedenkingen zich reeds meermalen doen hooren, en zij wortelden er zich te vaster in, hoe moeielijker het hem viel ze tot zwijgen te brengen.

2⁰. Het tweede, wat Paulus in „het Jodendom" hinderen moest, was, dat de wet den mensch, elken mensch, ook den vromen en meest ontwikkelden, in al zijn doen en laten aan

---

1) Zie b. v. 1 Sam. 15 : 22, Ps. 50 : 8 vv., 51 : 18 v., Mich. 6 : 6 vv., Jes. 58 : 1 vv., Hos. 6 : 6.

banden leide. Voor zachte, meêgaande karakters mocht dit geen bezwaar opleveren en zelfs een wenschelijke steun zijn, voor een man, die zoo door en door behoefte had aan zelfstandigheid, was dit een ergernis. Als zulk een treedt hij ons op iedere bladzijde zijner brieven voor oogen. Het hoofdkenmerk van het nieuwe verbond, waar de geest van Christus heerscht, is hem dit, dat daar vrijheid is (2 K. 3 : 17). De Korinthiërs moeten zijn vermaning hooren: „Gij zijt duur gekocht: weest geen dienstknechten van menschen (1 K. 7 : 23)!" en de Galatiërs: „Staat in de vrijheid, waarmede Christus u heeft vrij gemaakt (5 : 1)!" Zelf vrij te zijn van allen (1 K. 9 : 1, 19), zich een eigen pad door niemand ooit betreden aftebakenen (2 K. 10 : 13 vv.), zich door niets of niemand te laten binden dan door de liefde, maar door haar dan ook zich zelven aan anderen geheel te geven (1 K. 9 : 19, 6 : 12, 10 : 23, G. 5 : 13), dat is zijn levensvoorwaarde en zijn roem. Die behoefte aan zelfstandigheid is hem niet eerst later eigen geworden. Zij behoorde tot zijn wezen. Maar geen wonder dan ook, dat hij later niet aarzelde de wet „een juk van dienstbaarheid" te noemen (G. 5 : 1), den geest, die de vereerders van God onder die wet tegenover hem bezielde, als „een geest van dienstbaarheid wederom tot vrees" te kenschetsen (R. 8 : 15), en de eigenlijke bestemming der wet daarin te stellen, dat zij als een cipier de menschen in bewaring moest houden, totdat het geloof kwam (G. 3 : 23, R. 7 : 6). Wie erkent niet, dat hier een lang verkropt gevoel van tegenzin uitbreekt? Had zijn opvoeding gesproken: „gij moet!" en zijn geloof: „ik zou wel willen!" zijn natuur had gezegd: „ik kan niet!" Maar vandaar dan ook, dat hij aan de wet zulk een vermeerdering van zonde bij den mensch toeschrijft, dat zij een onoverkomelijke hinderpaal voor de overwinning van deze moest gerekend worden (R. 5 : 20, 6 : 14, 7 : 5, 1 K. 15 : 56). Als algemeene stelling is dit zeker even onjuist als het tegenovergestelde, dat „de wet van Jahve de ziel bekeert (Ps. 19 : 8)." Wel kunnen verbodsbepalingen een kwaad doen kennen, dat beter onbekend gebleven zou zijn, maar in den regel zal het: „Nitimur in vetitum" minder voorkomen, omdat het kwade verboden was, dan omdat er voor het verbodene lust bestond. Alleen daar prikkelt het verbod tot overtreding, waar een mach-

tige eigenwil heerscht, die bij betere naturen in een behoefte aan zelfstandigheid kan wortelen, en bij slechtere in lust tot willekeur verloopt. Het is de zucht tot vrijheid, die bedreigd schijnt te worden, en zich wil handhaven. Maar als wij dan Paulus zóó ver zien gaan, dat hij de wet door God met dit bepaalde doel gegeven noemt, „opdat de overtreding zou toenemen," en daardoor weder evenzoo de genade, en hem daaraan zijn zekerheid zien ontleenen, dat de zonde geen heerschappij meer over den Christen zal oefenen, omdat de wet de hare verloren heeft, dan verraadt hij ons onwillekeurig, wat er in de dagen van zijn Jodendom bij hem al is omgegaan, toen hij zich door de wet behandeld zag als een onmondig kind, terwijl hij de behoefte en de kracht in zich voelde om een man te zijn (G. 4 : 5).

3°. Bij het opgenoemde kwam echter nog een derde, dat aan de reactie van zijn zedelijk gevoel en van zijn behoefte aan zelfstandigheid eerst de ware godsdienstige wijding, het echte ideale karakter gaf, namelijk zijn zuiver mystieke richting, aan welke de wet niet voldoen kon, niet zoozeer om hetgeen zij bevatte, als omdat zij eën wet was. Het was deze, die hem later dat merkwaardige woord deed schrijven: „Ik ben door de wet der wet afgestorven, opdat ik Gode leven zou (G. 2 : 19, vgl R. 7 : 4)!" Derhalve dit dilemma: òf leven voor de wet maar dan dood zijn voor God, òf dood zijn voor de wet en dan leven voor God! Sterker kon het wel niet. Het mocht zijn, dat Paulus zich voor den vorm van zijn verstandelijk nadenken en bespiegelen moeielijk ontslaan kon van het supranaturalisme, dat eigen was aan zijn tijd, en dat God en wereld, geest en stof tegenover elkander plaatste en de inwerking van genen op deze toeschreef aan een hoogere physieke macht, inderdaad was hem het leven van God in den mensch de heerschappij van God, het leven van den mensch in God de godsdienst, en het daaruit voortvloeiende leven voor God het ware heil. Maar wat anders was dit dan de overtuiging, dat de geest van God, het πνεῦμα, is de eenige ware band tusschen God en den mensch, de echte kracht van den mensch, zijn zeker richtsnoer, zijn heerlijkheid? Ongetwijfeld had ook menig vrome uit den voortijd

zulke ervaringen uitgesproken, en het gemoed van Paulus had er zich aan gelaafd, maar meer dan ooit was thans de wet, het *γράμμα*, tot heerschappij gekomen [1]), en waar zij heerschte, had zulk een mystiek geen recht van bestaan en geen levenslucht, want zij kon geen rechtstreeksche gemeenschap van den mensch met God en geen individualiteit dulden, zij maakte het godsdienstige leven tot een rechtstoestand, waar uitwendig gezag de grondslag is der geboden, gehoorzaamheid verdienste aanbrengt en aanspraak geeft op belooning, en de liefde wel voorgeschreven wordt maar de geest van dienstbaarheid en vrees aangekweekt. Zeker heeft Paulus dat alles eerst later ten volle zoo begrepen, maar kon hij toen toch verklaren, dat hij „door de wet" aan de wet afgestorven was, dan was toen reeds het besef in hem ontwaakt, dat het geen leven voor God heeten kon, ook als hij het getrouwst meende te zijn in de vervulling der wet.

Hebben wij ons een juiste voorstelling gevormd van hetgeen er bij Paulus in de dagen van zijn Jodendom is omgegaan, dan kunnen wij ons verzekerd houden, dat de indruk, dien de christelijke gemeente, waarmede hij in aanraking kwam, op hem maakte, geweldig geweest is. Ware hij een man van minder energie geweest, hij had de vragen en bedenkingen, die bij hem waren opgerezen, eenvoudig laten bestaan naast de officiëele leer en meeningen, waarin hij opgegroeid was, om, zooals het dan pleegt te gaan, de eene of de andere te volgen naardat de omstandigheden dat medebrachten. Maar dat was hem onmogelijk, want wat hij was dat wilde hij geheel zijn, en is ook hij al niet altijd zichzelven gelijk gebleven in zijn denken en handelen, hij heeft toch zeker daarnaar gestreefd. En kon hij soms in een anderen tijd zich tevreden gesteld hebben met een nauwe aansluiting aan gelijkgezinden en een wisseling van gevoelens met hen om samen tot een meer bevredigende overtuiging te komen, hij voelde zich nu verplicht om onmiddellijk partij te kiezen. Zulk een verschijning op godsdienstig gebied als die gemeente was kon hem niet onverschillig laten, want zij behoorde tot hetgeen hem zelven de levendigste belangstelling inboezemde, den dienst van God, maar wat

1) Vergl. 2 Kor. 3 : 6, Rom. 7 : 6.

hij van haar te denken en over haar te oordeelen had, was moeielijk te zeggen. Wat hij van haar zag en vooral wat hij door haar van Jezus vernam, wekte tal van gedachten en gewaarwordingen met kracht in hem op, die ook hem niet vreemd waren gebleven, maar waarvan hij nu duidelijker dan ooit inzag, waartoe zij leiden moesten. Het zou hem ontrouw maken aan het Israël Gods, en aan het verbond, dat God met de vaderen gesloten had. Wat kon er snooder, ondankbaarder en heilloozer zijn dan een man, die zoo geleerd en geleefd had, te huldigen als den beloofden Messias, en die daarom ook door de wettige overheid was gekruisigd? Het ware God wederstaan. Maar dat mocht dan ook niet werkeloos worden aangezien. Het was de dure plicht van elken waren Israëliet met alle kracht zich daartegen te verzetten. En Paulus bond aanstonds met al den ijver van een ernstig en jeugdig zeloot den strijd met de Christenen aan. Maar spoedig ondervond hij, dat hij zich in een hoogst gevaarlijke onderneming gewikkeld had. Hoe oprecht ook zijn ijver voor de wet van God mocht zijn, ook zijne twijfelingen waren opgerezen in een waarheidzoekend hart, en bij zijne twistredenen met de Christenen kwam hij dikwijls in de noodzakelijkheid om te bestrijden, wat hem zelven meer dan eens aannemelijk had toegeschenen, en thans zich met vernieuwde kracht bij hem liet hooren. Moest dan niet menige overwinning, die hij door zijn redeneergave aan zijne geestverwanten op de Christenen scheen behaald te hebben, werkelijk op een nederlaag in zijn eigen binnenste uitloopen? En nu was het ook natuurlijk, dat hij eindelijk zijn toevlucht nam tot de meest gewelddadige middelen. Al vereenigde hij met al den hartstocht van een vurig karakter een bijna vrouwelijk gemoed, het is later nog uit menige verwensching door hem geuit tegen zulken, die de gemeente ten verderve zouden brengen, gebleken [1]), hoezeer de ijver voor God hem verteren kon. Maar wat schoot hem ook anders over, nu hij zich onmachtig voelde om die afvalligen terug te brengen, en zijn eigen hart een verraderlijk verbond met hen dreigde te sluiten? Zijn eigen rust stond op het spel. Woedende tegen de gemeente woedde hij tegen zich zelven.

---

1) Vgl. o. a. 1 Kor. 5 : 5, 16 : 22, 2 Kor. 11 : 13 vv., Gal. 1 : 7, 8, 5 : 12.

Wij weten, dat visioenen Paulus niet vreemd waren. De oplossing van een innerlijken strijd nam bij hem dikwijls den vorm aan van een verschijning uit een hoogere wereld, die hem deed hooren, wat hij te doen had [1]). Het stemde daarmede geheel overeen, dat aan zijn verwoesten van de gemeente van Christus uit plichtbesef en toch tegen de inspraak van een diepere overtuiging een einde kwam door een verschijning van Christus zelven, van wiens herleven hij haar met volle verzekerdheid had hooren gewagen en wien hij nu aanschouwde in hemelschen luister. Het was de zegepraal van het pneuma in hem, van welks waarheid en rijkdom zijn gemoed reeds lang een vermoeden had gehad, en dat hij nu als den geest der heiligheid gerechtvaardigd zag in Christus, den Zone Gods (R. 1 : 4). Maar daarmede was dan ook tegelijk dit pneuma bij hem het beginsel geworden van een nieuw leven en een nieuwe roeping. Was met de verheerlijking van den gekruiste de wet voor hem te niet gedaan, hij had dan nu met dit pneuma een woord Gods te prediken gekregen aan allen zonder onderscheid, en dat zelfs de heidenen het eerst zouden verstaan. „Het heeft Gode behaagd," schrijft hij later van die gebeurtenis, „zijnen Zoon in mij te openbaren, opdat ik hem aan de heidenen verkondigen zou (G. 1 : 15 v.)."

Indien ik wel zie, dan zijn er slechts twee bedenkingen, die tegen deze voorstelling van de ontwikkeling van Paulus' innerlijk leven kunnen gemaakt worden. Terwijl men toch, zooals ik boven opmerkte, de vervolging der Christenen door hem niet verklaren kan, wanneer men zijne bekeering laat voortkomen uit verlangen naar verzoening met God, omdat zulk een zuivere gemoedsstemming hem geen aanleiding kon geven tot vijandschap tegen zulken, die beweerden zulk een vrede met God gevonden te hebben, zou men kunnen vragen, of datzelfde bezwaar dan niet onze voorstelling drukt, volgens welke er toch ook bij Paulus en de Christenen zekere gelijkheid van streven gevonden werd. Daartegen zou ik echter doen opmerken, dat in het eerste geval Paulus zich zulk een overeenstemming bewust geweest zou zijn, maar dat het in het andere hem integendeel met schrik moet vervuld hebben, als

---

1) Gal. 2 : 2, 2 Kor. 12 : 1 vv. Vgl. Hand. 16 : 9, 18 : 9, 23 : 11, 27 : 23.

hij er zich op betrapte, omdat het betere hem toen nog een verloochening van God moest schijnen, en dat integendeel die hevige tweestrijd in zijn binnenste hem juist te eer tot zulk een bloedige vervolging leidde. Zelfs zou men gerust kunnen beweren, dat hij zich die vervolging later niet tot zóó groot een schuld zou aangerekend hebben (1 K. 15 : 9), indien zij niet met zulk een tweestrijd gepaard gegaan had, omdat het hem nu moest toeschijnen, alsof hij toen bij zijn ijver voor God tegen beter weten aan gehandeld had. En daarmede hangt het licht ook samen, dat hij 1 Kor. 9 : 16 van het apostelambt, dat anders hem een genadegave Gods is (1 K. 15 : 10, 2 K. 4 : 1, R. 1 : 5), spreekt als een plicht hem opgelegd, als ware het bijna een boete voor dat zware vergrijp, maar waarvan hij de waarde voor zichzelven verhoogen kon door het kosteloos te vervullen. — De tweede bedenking, die van anderen aard is, is deze, of Paulus nog wel de zelfstandigheid van zijn evangelie had kunnen handhaven, wanneer de richting van zijn innerlijk leven mede uitgelokt en begunstigd was door hetgeen hij in de Christenen zag. Intusschen zou men dan schroomvalliger zijn dan Paulus zelf geweest is, die niet aarzelde te schrijven, dat hij als apostel opgetreden „het geloof verkondigde, dat hij eertijds verwoestte (G. 1 : 23)." Maar hij kan ook nooit hebben willen beweren, dat niemand eenigen invloed hoegenaamd op hem heeft geoefend. Wilde hij onvoorwaardelijk zijn evangelie voor „het evangelie van Christus" gehouden hebben (vs. 6), en geacht worden den waren „Jezus" te prediken (2 K. 11 : 4), dan kon hij toch nooit voorwenden, dat geen mensch hem inlichtingen over dezen gegeven had. Maar al waren nu de Christenen, met wie Paulus in aanraking kwam, zooals mij waarschijnlijk voorkomt, niet zulke ijveraars voor de wet als die van Jeruzalem, al was het, dat hunne vrije opvatting van de wet soortgelijke gedachten bij Paulus opwekte of voedde, het is er daarom toch nog ver af, dat zij geacht kunnen worden toen reeds te hebben geleerd wat Paulus later *zijn* evangelie noemde. Ook als een groote geest menig punt van overeenkomst heeft met menschen van mindere ontwikkeling en zelfs van dezen invloed ondervonden heeft, dan draagt toch zijn arbeid zulk een geheel eenigen stempel, dat die met volle recht de zijne heeten mag.

De beslissende crisis in Paulus' leven was dan nu tot stand gekomen. Zijn eerst verborgen en onbepaalde, daarna al sterker geworden onvoldaanheid met de wet was vervangen door de zekere overtuiging, dat door Christus de geest de band zijner gemeenschap met God en zijn kracht tot al wat Gode welgevallig was geworden was. Maar zoo wellicht een man van een bloot gemoedsleven zich hiermede tevreden stellen kon, Paulus kon dat niet. De liefde mocht het hoogste zijn, de *γνῶσις* was hem toch een zeer te waardeeren gave des geestes (1 K. 12 : 8, 13 : 2). Bij zijn hooge intellectuëele ontwikkeling gevoelde hij er dringende behoefte aan om wat hij voor zijn gemoed verkregen had, dat ook voor zijn verstand te rechtvaardigen. En het kon niet anders, dan dat hij er dan een plaats voor trachtte te vinden in die denkvormen, die hem met zijn tijd gemeen waren. Vandaar dat, terwijl zijn streven was uitgegaan van hetgeen thans op het godsdienstig gebied mystiek en op dat der wijsbegeerte immanentie heeten zou, hij menigmaal de bewijzen daarvoor ging ontleenen aan het supranaturalisme, dat het standpunt der wet was, en dat wij nu dikwijls bij de staving van zijn overtuiging twee verschillende reeksen van bewijzen aantreffen, die van deze twee verschillende standpunten uitgaan. Een proeve daarvan levert de handhaving van zijn eigen apostolisch gezag. Behoort het toch geheel tot het pneumatisch gebied, waarop hij de Korinthiërs ook met allen nadruk wijst, na strenge afkeuring, dat zij zich nog als „vleeschelijken" gedroegen (1 Kor. 3 : 1), wanneer hij verklaart, dat zij hem en Apollos voor niets anders houden moesten dan voor dienaren Gods, door middel van wie zij geloovig waren geworden (vs. 5), en nog sterker, dat zij hem en Apollos en ook Petrus moesten beschouwen als zulken, van wier prediking zij een geheel zelfstandig gebruik moesten maken om te komen tot de gemeenschap met Christus, maar dan ook tot zulk eene, die leidde tot de gemeenschap met God, naar den stelregel : *πάντα ὑμῶν ἐστίν* (vs. 21 vv.), en verheft hij dit bij herhaling als het kenmerk van den dienaar van God, dat de levenskracht van Christus zich in zijn arbeid, lijden en invloed openbaart (2 K. 6 : 4 vv., 11 : 23 vv., 13 : 3 vv.), hij staat daarentegen weer op het oude wettelijke standpunt van het gezag, als hij zich beroept op zijn per-

soonlijk zien van Christus (1 K. 9 : 1) en, ofschoon met weerzin, op de talrijke visioenen, die hem te beurt gevallen waren (2 K. 12 : 1 vv.), aanspraak maakt op uiterlijke voorrechten (1 K. 9 : 4 vv.), en zich een straffende wonderkracht toekent (5 : 4)[1]). Spreekt hij daar als een, die overtuigd is van de waarheid van zijn woord, en niets anders vraagt dan een ernstig onderzoek, omdat hij vertrouwt op haar kracht, hier is hij een man, die eene hem van God medegedeelde leer verkondigt, een gezaghebbend ambt bekleedt (2 K. 10 : 8, 13 : 10), en op grond daarvan eischt, dat zij de door hem gegeven verordeningen opvolgen (1 K. 11 : 2, 34). Het is natuurlijk ver van mij om voorbij te zien, dat hij een zeer krachtige aanleiding had om zoo te spreken. Wij willen alleen vaststellen, dat hij daarbij op een verschillend standpunt stond. En was het niet ook daardoor, dat hij bij al zijne rechtmatige bestrijding zijner judaïstische tegenstanders toch bij wijle verviel in een polemiek, die alle waardeering van het betrekkelijk recht der ernstigen onder hen volstrekt uitsloot, en zich niet van verwenschingen onthield?

En zoo komen wij van zelven tot een bijzonderheid, die met het hart van zijn evangelie in onmiddellijk en allernauwst verband staat. Zij betreft de vraag, waarom men nu dat πνεῦμα als de waarheid erkennen moest. Luidde zij, waarom *hij* dit gedaan had, wij zouden antwoorden, omdat het onder den invloed niet het minst van hetgeen hij aangaande Christus vernomen had, zich aan zijn zedelijk en godsdienstig bewustzijn aanbevolen had. Maar zulk een redeneering op den weg van psychologisch onderzoek lag voor Paulus ver. Hij ging uit van de — anders hiermede volstrekt niet strijdende — overtuiging, dat God het hem geopenbaard had. Maar had God het hem geopenbaard door Christus, dan rees nu ook de vraag bij hem op, voor wien hij dus Christus te houden had. Het oude verbond, dat der wet, was nu vervangen door het nieuwe, dat des geestes. Maar met welk recht? Het eerste was van Gods-

1) Indien 2 Kor. 12 : 12, Rom. 15 : 19 van de hand van Paulus zijn, blijkt daaruit, dat hij zich ook op wonderen door hem verricht beroepen heeft. Maar de echtheid dier plaatsen is twijfelachtig. Zie M. A. N. Rovers, *Heeft Paulus zich ter verdediging van zijn Apostelschap op wonderen beroepen?* Amst. 1870. Verg. Scholten, in *Theol. Tijdschr.*, 1876, bl. 25 v.

wege gesticht door Mozes, die ook in de uiterlijke heerlijkheid, die hem eens bestraalde, het teeken droeg zijner goddelijke zending. Op wat grond kon men dan nu tegenover dezen beweren, dat het πνεῦμα door Christus gepredikt de waarheid was? Dan moest Christus zelf immers ook meer dan Mozes zijn? En dat was ook zoo. Israël, dat niet eens erkende, hoe duidelijk Mozes zelf het voorbijgaande zijner bediening had aangewezen, toen hij zijn glinsterend aangezicht bedekte, moest zich bekeeren „tot den Heer," tot Christus, want Christus was τὸ πνεῦμα (2 K. 3 : 6 vv.) [1]). Hij verkondigde of betoonde het niet alleen als hem door God indertijd medegedeeld. Hij moest het zelf zijn in eigen persoon. En omdat hij dit was, was hij „het beeld Gods (4 : 4)" en Gods Zoon. Maar daarom kon men dan ook zeker zijn, dat, waar de geest des Heeren zich bevond, daar vrijheid was, t. w. vrijheid van „de letteren in steenen gegrift," waarin het karakter lag van de bediening der wet (vs. 7), en dat de heerlijkheid, die zij in het aangezicht van Christus aanschouwden, duurzaam was en hen zelven vernieuwen en van heerlijkheid tot heerlijkheid opvoeren zou (vs. 18). Zoo leidde dus de bespiegeling over het πνεῦμα, dat Paulus ervaren had als het middelpunt van zijn innerlijk leven, hem tot de leer, dat Christus van de overige menschen specifiek onderscheiden was en als zoodanig reeds moest bestaan hebben, voordat hij als een gewoon mensch geboren werd, en die leer ontwikkelde zich verder steeds meer, naarmate hij de begrippen „geest" en „Gods Zoon" op Christus in toepassing bracht.

Hieruit volgde van zelf een andere hoogst gewichtige vraag. Was die bediening der wet eens door Mozes ingewijd nu vervangen door de bediening des geestes, was zij toch niet van God afkomstig geweest, en zoo ja, welke bestemming had zij dan gehad? En hier treffen wij weder een merkwaardig onderscheid aan tusschen Paulus en Jezus. Ook Jezus heeft ongetwijfeld in het algemeen toegestemd, dat de wet van God was, en toch laat hij Mozes verordeningen vaststellen naar ge-

---

1) Het is de bedoeling van Paulus niet, dat Christus dit eerst geworden zou zijn ten gevolge van zijn dood. Hij was het reeds, toen Israël omzwierf in de woestijn (1 K. 10 : 4). En het moest zich dus ook tot hem „bekeeren."

lang van omstandigheden, en dus met gewoon menschelijke verstandelijke berekening (Matth. 19 : 7, 8), en plaatst hij zelfs tegenover het ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις, ook waar het een zuiver gebod der oude wet gold, eenvoudig zijn: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, zonder zich over den dogmatischen grond voor zijn recht daartoe te bekommeren, als de eenvoudige uitspraak van zijn diepste overtuiging. Maar Paulus kon bij zulk een overtuiging toch geen dogmatische gronden ontberen, en nu hij ze zocht, vond hij ze ook overal, in de onderlinge betrekking van de twee zonen Abrahams, Ismaël en Izaäk en beider lot (G. 4 : 24 vv.), in den tijd en de wijze, waarop de wet was afgekondigd (3 : 15 vv.), in den straks reeds vermelden verdwijnenden luister van Mozes' aangezicht (2 K. 3 : 7 v.), enz. Alles bewees, dat de wet niet gegeven was om te blijven, en dit zelve reeds had getuigd. Maar waartoe had God haar dan bestemd? Wij zouden thans zeggen: als de uitdrukking van een voor die tijden hoog ontwikkeld zedelijk-godsdienstig bewustzijn moest zij dat bij het volk opwekken, levendig houden en vermeerderen, en als de pneumatische Paulus hare zedelijke bestanddeelen bijeenzamelt, en evenals Jezus tot het éene beginsel der liefde terugbrengt, dan is ook dergelijk een gedachte hem niet vreemd geweest. Of waarom anders was het zulk een uitnemend voorrecht van den Jood, dat hem de woorden Gods waren toevertrouwd? Waarom achtte hij het nog zijn roem van geboorte een Jood en niet een zondaar uit de heidenen te zijn? Waarom bleef het nog het ideaal van hen, die naar den geest wandelden, „dat het recht der wet door hen vervuld werd?" Spreekt niet in zijn hoogen lof aan de wet gegeven zijn verlangen om den nauwen band erkend te zien, die het nieuwe verbond met het oude vereenigde? Maar dat alles trad weder voor hem in de schaduw, als hij hare sarkische bestanddeelen, die daarmede onlosmakelijk verbonden waren, haar wettelijk karakter, hare ceremoniën, haren nationalen vorm, in één woord hare uiterlijkheid in aanmerking nam, en nu kon hij haar geen andere bestemming toeschrijven dan dat zij, daardoor dat zij wet was, de zonde als overtreding had moeten stempelen, tot bewustzijn van den mensch brengen, en zelfs had moeten vermeerderen (1 K. 15 : 56, R. 3 : 20, 5 : 20, 7 : 5, 9 vv.). En toch had dit niet moeten strekken om Israël voor de verlos-

sing voor te bereiden en het gevoel van behoefte daaraan op te wekken, maar om hen door die voorschriften bijeen te houden totdat het geloof kwam, en de genade des te luisterrijker te doen uitblinken (G. 3 : 23 vv., R. 5 : 20).

Maar, kon men hiertegen in het midden brengen, hoe kan de wet nu vervallen zijn, daar toch de rechtvaardiging van den mensch aan hare betrachting verbonden was (R. 2 : 13, G. 3 : 12, vgl. Levit. 18 : 5), en ook, is dan den mensch daarmede niet het noodzakelijke richtsnoer voor zijn leven ontnomen?

Het is de eerste vraag, die Paulus geleid heeft tot zijne bekende leer van de verzoening des menschen met God door den kruisdood van Christus, waarvan die der rechtvaardiging des menschen door het geloof een onmisbaren tegenhanger en de keerzijde uitmaakt. En heeft deze leer een zeer groote plaats ingenomen in het evangelie van Paulus, wij moeten er dan nu te meer onze aandacht aan wijden, omdat velen naar het mij voorkomt haar daarin niet de juiste plaats hebben aangewezen.

Het kon niet anders, of de kruisdood van Jezus had eertijds Paulus toegeschenen in lijnrechten strijd te zijn met zijne beweerde Messianiteit, en hij kon natuurlijk niet tot het geloof in hem komen, zonder dat dit raadsel hem opgelost scheen. Dat die dood van Jezus om den indruk, dien deze op de Joden maken moest, onvermijdelijk was, erkende hij zonder twijfel, evenals hij later nog op zijn toenmalig dogmatisch standpunt opmerkte, dat de wijsheid Gods door Christus verkondigd den oversten dezer wereld zoo ergerlijk moest toeschijnen, dat zijne verwerping en kruisiging daarvan het natuurlijk gevolg was (1 K. 2 : 8). Maar reeds vroeger was die opmerking voor hem niet voldoende geweest. Het kon hem niet genoeg zijn te doorzien, waarom de menschen Jezus zoo behandeld hadden, hij moest ook weten, waarom God hem aan dat lijden had overgegeven, m. a. w., hoe dit zijn lot samenhing met het doel, waartoe God hem gezonden had. Waarschijnlijk heeft hij zich aanvankelijk tevreden gesteld met het antwoord, dat toen bij de Christenen het gewone schijnt geweest te zijn, dat hij als de knecht van Jahve naar Jes. 53 : 8 vv. om de overtredingen van zijn volk en tot hare wegneming sterven moest, zonder

dat zij zich in dieper onderzoek daarvan begaven [1]). Wat hem toen bovenal bezig hield, was de vraag: wet of πνεῦμα? en daarom berustte hij daarin toen ook. Maar dat antwoord moest hij oppervlakkig noemen, toen zijne dogmatische bespiegeling tot de slotsom kwam, dat aan het πνεῦμα geen recht van heerschappij kon worden toegekend, zoolang niet aan de eischen der wet geheel was voldaan, en die gerechtigheid, die zij wel had voorgeschreven maar niet gewerkt, op andere wijze was tot stand gekomen. Al had toch het zedelijk bewustzijn van den mensch, zijn beter ik, zijn νοῦς, aan de wet zijn toestemming moeten geven, zijn σάρξ, waarin zijn zonde zetelde, was onwillig gebleven om zich aan haar te onderwerpen, en daarmede was ook haar vloek, waarin Gods toorn zich openbaarde, op hem blijven rusten. Maar moest het geloof de genade van God erkennen in de zending van zijnen Zoon, dan kon het ook verzekerd zijn, dat door dezen in dien nood verlossing was aangebracht. En nu kwam Paulus bij verder nadenken tot de volgende oplossing, die hem alles scheen te verklaren. Daar de dood de bezoldiging der zonde was, was Christus, die door zijn πνεῦμα ἁγιωσύνης geen zonde had gekend, ook boven den dood verheven geweest, maar was hij door zijn deelgenootschap aan de σὰρξ ἁμαρτίας toch aan den dood onderworpen geworden, hij had dan ook door het ondergaan van dien dood aan de zonde, welker eisch nu vervuld was, het recht van de heerschappij ontnomen. En was het verder de wet, waardoor de zonde uitgelokt, gestempeld en vermeerderd werd, het was dan tot een volkomen verlossing noodzakelijk, dat zij mede haar gezag verloor. Doch ook dat had Christus gedaan, die als het πνεῦμα boven de wet verheven toch naar Gods beschikking onder de wet geboren was, maar die nu ook, nadat hij haar volbracht had, door zijn dood zelf van haar vrij geworden was en mede aan hare heerschappij een einde had gemaakt. Dat alles had hij echter niet om zijn zelfs wil gedaan, maar voor de zondige wereld, want wie nu door het geloof met hem vereenigd waren, die werden door God met handhaving zijner rechtvaardigheid gerekend mede aan de eischen van zonde en wet voldaan te hebben, m. a. w., die werden

1) Vgl. Apok. 1:5, 5:6, 9.

door God gerechtvaardigd of van schuld vrij verklaard. En hadden dus zonde en wet geen recht meer om over dezen te heerschen, daar zij nu daarentegen onder de heerschappij gekomen waren van Christus, die voor hen gestorven en opgewekt was, zij waren ook werkelijk nieuwe schepselen geworden, want door het geloof, dat hen met Christus vereenigde, waren zij zijn *πνεῦμα* deelachtig geworden, en dat deed hen de *σάρξ* in hen beheerschen, en, wat de wet te vergeefs geëischt had, haar „recht," volbrengen. Men mocht dus niet de tegenwerping maken, dat „wie in Christus zoeken gerechtvaardigd te worden, zelven — evenals de heidenen — zondaren (wetteloozen) bevonden worden (G. 2 : 17 [1]))." Integendeel. Nu eerst waren zij tot het ware Gode-leven gekomen, want waren zij met Christus gekruist en daardoor evenals hij der wet afgestorven, Christus zelf was dan nu hun levensbeginsel geworden (vs. 19 v. [2]), 1 K. 9 : 21).

Ten onrechte zou men nu naar mijn inzien van oordeel zijn, dat deze leer van de *δικαίωσις*, hoe nauw zij ook bij Paulus met zijn zondebewustzijn heeft samengehangen, het onmiddellijk uitvloeisel daarvan geweest is, en zelfs hem reeds min of meer duidelijk voor den geest gezweefd had, toen hij nog niet in Christus geloofde. Er zijn o. a. drie bijzonderheden in zijn evangelie, die mij toeschijnen hiertegen te strijden. En wel 1°. de vrucht, die hij aan de *δικαίωσις* toeschrijft. Wanneer Paulus in zijn brief aan de Galatiërs spreekt van de *δικαίωσις*, dan is het beide keeren niet, omdat daarin de diepste zondaarsbehoefte hare uitdrukking vond, maar omdat daaruit de afschaffing der wet bleek. Het is op grond daarvan, dat hij Petrus het onverantwoordelijke van zijn gedrag wil doen gevoelen, als hij na een aanvankelijk vriendschappelijk verkeer met de heidenen weigert langer met hen te eten (2 : 15 vv.). En begeeft hij zich daarna ten behoeve der Galatiërs in een breeder uiteen-

---

1) Over den zin van dit vs. heb ik mijn gevoelen uitgesproken in *Theol. Tijdschr.*, 1870, dl IV, bl. 480 vv., dat ik nog voor juist houd, ook na hetgeen Pfleiderer daarover later (S. 290 f) geschreven heeft.

2) Terwijl Rom. 7 : 4 vv. van het wettelijke afsterven aan de wet gesproken wordt, kan Gal. 2 : 19 wel niet anders bedoeld zijn dan van een werkelijk innerlijk feit. Niet alleen komt dan eerst *διὰ νόμου* en *ἵνα θεῷ ζήσω* tot zijn recht, maar de tegenwerping vs. 17 eischt dit ook.

zetting dier leer (3 : 5 vv.), dan is het, omdat zij gevaar liepen om tot den godsdienst der wet te vervallen, en opdat zij erkennen zouden, dat dit een sarkisch bedrijf was, en geheel in strijd met het *πνεῦμα*, dat zij ontvangen hadden (vs. 3). Soortgelijke aanleiding bestond er voor de meer oppervlakkige vermelding daarvan in zijn 2^en^ brief aan de Korinthiers (5 : 21). Zij moesten toch gewaarschuwd worden tegen jodenchristelijke leeraars, die roemden *ἐν προσώπῳ* en niet inzagen, dat in Christus het sarkische zijn waarde verloren had. Maar nog opmerkelijker is in dit opzicht zijn dogmatisch betoog in zijn brief aan de Romeinen. Zijn uitvoerige aanwijzing, dat heidenen en Joden beiden onder de zonde liggen (1 : 18 — 3 : 18), leidt hem tot deze slotsom: „Allen hebben gezondigd en derven den lof van God [1]), en worden om niet gerechtvaardigd uit zijne genade, door de verlossing, die in Christus Jezus is (vs. 23)." Komt het dus daarop neer, op welken grond de mensch door God gerechtvaardigd, van schuld vrij verklaard, wordt, Paulus richt dan het oog zijner lezers op Christus, die door zijn dood aan de heerschappij van de zonde, van den dood en van de wet een einde gemaakt had (5 : 12 — 7 : 6). Doch deze verlossing betreft alleen de heerschappij der zonde, die den mensch onderdrukt, van den dood, die de straf der zonde is, en van de wet, die de zonde deed toenemen, maar niet de macht, die de zonde in den mensch betoont, en de verwoesting van zijn innerlijk leven, die zij teweeg brengt. Van de *σάρξ* als het zondig beginsel, en het *πνεῦμα*, dat haar overwint, maakt hij daar dan ook geen melding. Eerst daarna (7 : 7 vv.) weidt hij over

1) Volgens mijn gevoelen is dit de beteekenis van de ww. *ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*, 1°. omdat 1 Kor. 11 : 7, waar niet van den rechtvaardigen mensch, maar van den man in het algemeen gesproken wordt, deze *εἰκὼν καὶ δόξα τοῦ θεοῦ* genoemd wordt, wat niet overeenkomen zou met de leer, dat in den mensch met de zonde ook het beeld Gods verloren gegaan is; 2°. omdat de beteekenis van *lof* hier aan *δόξα* gegeven gestaafd wordt door Joh. 5 : 44, 12 : 43; en 3°. omdat het dan een goeden grond heeft, waarom Paulus aan het *πάντες γὰρ ἥμαρτον* toevoegt: *καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*, daar dit een terugslag is op de vooral vs. 10 vv. aangehaalde getuigenissen uit de h. Schrift en het lijnrecht tegenover staat aan het gerechtvaardigd worden *om niet* en *uit Gods genade.* Mocht men nu hiertegen inbrengen, dat *ἡ δόξα τοῦ θεοῦ* 5 : 2 in een anderen zin voorkomt, ik zou dan doen opmerken, dat dit o. a. ook 3 : 22, 25 v. het geval is met *δικαιοσύνη θεοῦ* en Joh. 12 : 41, 43 met *ἡ δόξα τοῦ θεοῦ*.

de eerste uit, en eindigt dan in de verzuchting: „Ik ellendig mensch, wie zal mij verlossen uit het lichaam dezes doods?" maar ook in den juichtoon: „Ik dank God, door Jezus Christus onzen Heer (vs. 24 v.)!" Toch kan het daarop niet slaan, als hij nu uit het voorgaande deze slotsom trekt: „Zoo is er dan nu geen veroordeeling meer voor hen, die in Christus Jezus zijn (8 : 1)," want dit geldt alleen ontheffing van schuld, niet werkelijke overwinning. Daarentegen wordt het wel gestaafd door hetgeen hij dan volgen laat: „Want de wet van den geest des levens heeft mij in Christus Jezus vrij gemaakt van de wet der zonde en des doods (vs. 2)." Deze verklaring past echter weer niet bij de slotsom in vs. 1, die zij bewijzen moest, daar de δικαίωσις geheel op een juridischen grondslag rust, terwijl wij hier op ethisch gebied verplaatst worden, waar de verlossing van de wet (d. i. van de macht) van de zonde en den dood niet daaruit afgeleid wordt, dat dezen behoorlijk ontvangen hadden wat hun verschuldigd was, maar van den geest des levens in Christus Jezus, wiens macht Paulus ervaren had. Maar hetzelfde verschijnsel doet zich nu verder voor in hetgeen vs. 3 onmiddellijk daarop volgt, waar Paulus terstond weer dit ethisch gebied verlaat, als hij de afgelegde verklaring aldus gaat staven: „Want, hetgeen der wet onmogelijk was, dewijl zij door het vleesch zwak was, heeft God, door zijnen Zoon te zenden in gelijkheid van het zondige vleesch, en dat om der zonde wil, de zonde veroordeeld in het vleesch", daar niemand toch beweren kan, dat zulk een feitelijk voltrekken van het vonnis der veroordeeling, d. i. van het vonnis des doods, aan het zondige vleesch in den persoon van Christus [1]) hetzelfde of van denzelfden aard is als de macht van den geest des levens in Christus. En evenmin laat het zich begrijpen, hoe nu die feitelijke strafvoltrekking aan de zonde ten gevolge zou hebben, — wat Paulus daarop als haar doel vermeldt — dat „het recht der wet," d. i. wat zij voorschrijft, „vervuld werd in ons, die niet naar het vleesch wandelen, maar naar den geest(vs. 4)," daar wij niet inzien, hoe de zekerheid, dat de zonde hare

1) Dat dit bedoeling van Paulus is, is aangewezen door Pfleiderer, t. a. pl., S. 116 ff. Daarentegen kan ik in de opvatting van het verband niet met hem instemmen, ook ten gevolge van de wijze, waarop ik Rom. 6 meen te moeten verklaren.

veroordeeling in Christus ontvangen heeft, ons in het bezit zou stellen van den geest des levens, die in hem is. Men zal dus moeten erkennen, dat Paulus hier — en het geschiedt niet hier alleen[1]) — telkens van standpunt verandert, en dat, terwijl hij op het algemeene en doodelijke van de heerschappij der zonde gedrukt had, toen hij wilde aantoonen, hoe Christus aan haar een einde gemaakt had door zijn dood, zijne ervaring van de innerlijke macht der zonde integendeel hem zijne werkelijke verlossing daarvan had doen vinden in de levensmacht van Christus, die in hem zijn kracht had betoond.

2°. Tot dezelfde slotsom komen wij, als wij vragen, waarin volgens Paulus de heerschappij van Christus over ons bestaat, en hoe wij daaronder zijn gekomen. Duidelijk spreekt hij zich daarover uit, als hij Rom. 14 : 9 schrijft: „Hiertoe is Christus gestorven en levend geworden, dat hij en over dooden en over levenden heerschen zou." En vragen wij nu, hoe Christus door zijn dood en herleven zoo de beschikking over ons gekregen heeft, dan wijst Paulus ons H. 6 en 7 op die zegenrijke vrucht van zijn dood, dat hij daardoor aan de heerschappij van zonde en wet een einde gemaakt heeft, „opdat wij — als met hem gestorvenen — niet meer aan de zonde onderdanig zouden zijn (6 : 6)," en in plaats van langer aan de wet toe te behooren, „eens anderen zouden worden, desgenen, die uit de dooden opgewekt is (7 : 4[2]))," zoodat wij door hem losgekocht waren om in zijn dienst over te gaan (G. 3 : 14, 4 : 5). Maar een ander antwoord ontvangen wij 2 Kor. 4 : 5 v., waar Paulus zijne verklaring, dat hij Christus Jezus als zijnen Heer predikt, daarmede staaft: „Want God, die gezegd heeft, dat uit de duisternis het licht zou schijnen, is het, die geschenen heeft in onze harten, om te verlichten met de kennis der heerlijkheid Gods in het aangezicht van Christus," terwijl hij met

1) Zie o. a. 1 Kor. 6 : 19, waar de vermaning om ons lichaam rein te bewaren gestaafd wordt door de herinnering, dat dit overeenstemt met den geest, dien God ons gegeven heeft, en die dit lichaam tot een tempel van God maakt. Is dit echter een beroep op ons zedelijk bewustzijn, wij worden weder op het juridisch gebied verplaatst, als Paulus die vermaning in vs. 20 gaat aandringen door de opmerking, dat de dood van Christus de prijs geweest is, waarvoor wij zijn gekocht. Verg. 2 Kor. 5 : 15 vv., waar ook het ethische „niet voor zich zelven leven" en het juridische „zijn eigen heer niet zijn" door elkander loopen.

2) Verg. 2 Kor. 5 : 15

die heerlijkheid daaraan denkt, dat Christus het πνεῦμα is (3 : 17, 18). Zoo rust dan dáár de heerschappij van Christus op hetgeen hij gedaan heeft, en bijzonder op zijn dood, hier op hetgeen hij is, en vloeit onze onderwerping aan hem dáár voort uit de geloovige erkenning, dat hij voor ons dit offer heeft gebracht, maar hier uit de geloovige erkenning van zijne geestelijke meerderheid. Is het eerste standpunt juridisch en het andere ethisch, op het eerste krijgt dan ook het geloof meer een intellectuëel karakter. En al wordt nu ook dit geloof geacht ethisch te worden, omdat de erkenning van hetgeen Christus voor ons uit liefde en naar de genadige beschikking Gods gedaan heeft ons leiden moet tot dankbare wederliefde, inderdaad blijft toch het standpunt verschillend, en is dan hier het ethische eerst het gevolg, terwijl het op het andere den grondtoon uitmaakt. Is het wonder? Naar de eerste voorstelling had Christus ons eerst van den vloek der zonde verlost en daardoor van de zonde zelve, naar de andere verdwijnt de vloek, omdat hij ons van de zonde zelve heeft bevrijd, en naar de eerste bestaat zijne heerschappij dan ook eigenlijk in zijn recht om over ons te beschikken en ons te bevelen, maar naar de andere in de macht, die zijn geest in ons uitoefent.

En hiermede hangt 3° de vraag samen, wanneer wij nu in het bezit van dien geest komen. Beschouwt Paulus de rechtvaardiging van den mensch door het geloof als den grondslag van al zijn heil, dan volgt daaruit ook, dat de gave des heiligen geestes, die beloofd was (G. 3 : 14), daarvan de vrucht is. En dat leert hij werkelijk ook, als hij schrijft, dat Christus ons van den vloek der wet en daardoor van de wet zelve verlost heeft, opdat wij „het zoonschap" ontvangen zouden, en dat God daarom ook „den geest zijns Zoons in onze harten heeft uitgezonden, die roept: Abba Vader (G. 3 : 13 v., 4 : 5 v.)!" Die geest wordt dan ook geschonken op de prediking des geloofs (3 : 2). En behooren wij ons zelven niet toe, omdat de heilige geest ons van Gods zijde geworden is, dit is daarvan het gevolg, dat wij duur gekocht zijn (1 K. 6 : 19, 20). Hoe veel ethischer ook anders het πνεῦμα-begrip door Paulus opgevat is, in dit opzicht is hij dus hier in overeenstemming gebleven met de Jodenchristenen, volgens wie de gave des gees-

tes volgt op het geloof (Hand. 2 : 38, 8 : 15 v., 19 : 2), evenals hij op Jezus zelven eerst bij zijn doop was nedergedaald (Matth. 3 : 16). Intusschen kwam Paulus daardoor in strijd met zich zelven. Is toch de subjectieve rechtvaardiging van den mensch afhankelijk van zijn geloof, en volgt toch de gave des geestes eerst op het geloof, dan rijst de vraag op, hoe hij tot dat geloof komt. Is hij σάρξ, hoe kan hij den geest begeeren, en heeft hij van dezen geen ervaring, hoe kan hij hem kennen en zich van zijn overwinning verzekerd houden? En wordt wat des geestes Gods is niet aangenomen door den psychischen mensch (1 K. 2 : 14), zijn het alleen οἱ κατὰ πνεῦμα, die τὰ τοῦ πνεύματος bedenken (R. 8 : 5), hoe kan hij dan den Christus κατὰ πνεῦμα waardeeren en zoo tot het geloof komen [1])? En werkelijk leidt Paulus dan ook het geloof af van God of van zijnen geest. Wanneer hij de Korinthiërs doet opmerken, dat de oversten dezer wereld den Heer der heerlijkheid niet zouden gekruisigd hebben, indien zij de wijsheid Gods in hem opgesloten gekend hadden (1 K. 2 : 7 v.), dan gaat hij dus voort: „Maar ons heeft God het geopenbaard door zijnen geest (vs. 10), opdat wij zouden weten wat ons van God geschonken is (vs. 12)," en dien geest, van wien hij zegt, dat hij alles onderzoekt (ἐρευνᾷ), ook de diepten Gods, denkt hij zich dus niet als buiten den mensch zijnde en op hem werkende, maar als in hem levende. En evenzoo schrijft hij 1 Kor. 12 : 3: „Niemand kan zeggen: Jezus is de Heer! dan door den heiligen geest," en elders: „Wij prediken Christus Jezus als Heer, want.... God heeft in onze harten geschenen (2 K. 4 : 4 v. [2]))." Nu zou men wellicht van oordeel kunnen zijn, dat deze twee verschillende voorstellingen op deze wijze te vereffenen waren, dat de heilige geest wel het oog des menschen voor de heerlijkheid van Christus ontsluit, maar zich in hem eerst door de geloovige gemeenschap met dezen steeds rijker ontwikkelt en

1) Ten onrechte beweert Pfleiderer (S. 22, 199 f.), dat Paulus door zijne mystisch diepere opvatting van het geloofsbegrip gekomen is tot de diepere opvatting van het πνεῦμα-begrip, want niet alleen lag dit laatste hem door het O. V. (verg. b. v. Ezech. 36 : 26, 37 : 14) nader dan het eerste, maar de diepere opvatting van het eerste is juist daarin gelegen, dat het als het middel tot geestelijk gemeenschapsleven met God beschouwd wordt.

2) Vgl. Gal. 1 : 15 v.

in nadruk zijn eigendom wordt, maar bij eenig nadenken zal men niet kunnen beweren, dat Paulus zelf met zulk een opvatting vrede gehad zou hebben, want al mocht zij zich aanbevelen aan zijn religieuzen zin, die er behoefte aan gevoelde om al wat groot en goed is van God zelven af te leiden, het zou geweest zijn ten koste van de absolute waarde van Christus' werk, en in tegenspraak met de beweerde noodzakelijkheid van de rechtvaardiging door het geloof. Derhalve zal men moeten toestemmen, dat er hier een antinomie bij Paulus gevonden wordt, die niet kan opgelost worden.

Wanneer wij nu deze twee gedachtenreeksen naast elkander plaatsen, dan kan er mijns inziens geen twijfel aan zijn, dat niet die, welke van het juridische standpunt uitgegaan is, bij Paulus de oorspronkelijke is geweest en hem eerst later geleid zou hebben tot de erkenning van het rijke geestesleven in de gemeenschap met Christus, maar integendeel, dat in de erkenning van dit laatste eigenlijk zijn geloof in Christus bestaan heeft, en dat hij eerst daarna, vooral door de tegenspraak der judaïsten, maar toch ook onder den invloed van de wettelijke denkvormen, die hij nog niet te boven gekomen was, zijn recht tot dit geloof op deze wijze heeft zoeken te staven. Nu ontkennen wij niet, dat ook deze beschouwing van hem hare waarde heeft, en dat bij name zijne leer van de δικαίωσις nauw samenhangt met een diepere opvatting onzer zedelijke roeping, maar wij beweren tevens, dat zij die waarde ontleent aan de πνεῦμα-leer, waarmede zij verbonden is. Het was deze toch, die rustte op de overtuiging, dat het ware zedelijke leven geen rechtstoestand is van verdienste en loon en niet bereikt wordt door de vervulling van voorgeschreven geboden, maar dat het als de openbaring van den geest Gods in den mensch hem een ideaal van oneindigen inhoud voor oogen stelt, en hem juist daardoor tot besef brengt van de σάρξ in hem, die er zich tegen verheft, en hem eigengerechtigheid onmogelijk maakt (R. 10:3, 3:20, G. 2:16 [1])), maar hem

1) Ofschoon πᾶσα σάρξ doorgaans niets anders te kennen geeft dan ons "elk mensch," wil Paulus daarbij toch Rom. 3:20, Gal. 2:16 gedacht hebben aan de sarkische natuur van den mensch. De redegeving διότι κτέ. Gal. 2:16 ware ook anders een doellooze herhaling. Evenzoo ligt in het σὰρξ καὶ αἷμα Gal. 1:16,

dan ook de behoefte doet gevoelen aan Gods genade, die zich aan hem geeft. Maar was nu die leer der *δικαίωσις* slechts een dogmatisch bewijs tot staving van de *πνεῦμα*-leer, dat hij voor zich nog behoefde, omdat zijn geloof aan de noodzakelijkheid der wet zoo diep geworteld was geweest, was zij niet, zooals men vaak beweerd heeft, zelf het hart van zijn evangelie, dan is het ook even begrijpelijk, dat er weldra geestverwanten van Paulus optraden, die toch de leer der *δικαίωσις* niet aannamen, omdat de wet reeds lang hare absolute waarde voor hen verloren had [1]), als dat door alle tijden heen velen deze leer verdedigd hebben zonder haar recht te verstaan, omdat zij vreemd gebleven waren van Paulus' geest.

Zoo had dan de opvatting van het Christendom of van „het geloof" in objectieven zin (G. 1 : 23) als de *διακονία τοῦ πνεύματος*, die Paulus „zijn evangelie" noemde, hem geleid tot dogmatische vaststelling van den aard van Christus' persoon, door wien het recht van dat *πνεῦμα* gewaarborgd was, van de bestemming der wet, die haar slechts een tijdelijke heerschappij kon geven, en van den grond van zekerheid, dat door Christus onze betrekking tot God van geheel anderen aard geworden was, omdat nu aan den eisch der wet was voldaan en wij daardoor van haar waren verlost. Was echter deze dogmatische bespiegeling ontleend aan de gewone supranaturalistische denkvormen, het was dan ook geen wonder, dat zij Paulus niet altijd trouw deed blijven aan het leidend beginsel, waarvan hij was uitgegaan. En datzelfde merken wij weder op, als wij nu het oog vestigen op de wijze, waarop hij spreekt van het nieuwe zedelijke leven.

Was het vooral zijn zuivere mystieke richting, die hem eertijds het onvoldoende der wet had doen gevoelen, hij had dan nu in Christus volle bevrediging daarvoor gevonden. Een blik

---

Matth. 16 : 17 de nevengedachte van het feilbare en bekrompene, dat den mensch als sarkisch wezen eigen is.

1) Zoo was de wet o. a. voor den auteur van den Hebreërbrief een type en schaduw der toekomende dingen geworden, die van zelf verdwijnen moest, toen dezen kwamen, en voor den 4en evangelist een lager trap, die voor de verschijning van de genade en waarheid door Christus plaats gemaakt had, terwijl ook de auteur van den Jacobusbrief, die Paulus bestreed, omdat hij geen begrip had van zijn *πνεῦμα*-leer, in het Christendom de algemeene zedewet erkende.

op de vrome mannen van het voorgeslacht mocht zijn ideaal streven hebben helpen voeden, zij waren, hoe voortreffelijk ook overigens, allen gestorven, maar met Christus, die als het πνεῦμα de heer der nieuwe menschheid was, kon hij in levende gemeenschap staan, omdat hij uit de dooden opgestaan was, en tot dien Christus trok hem bovenal zijn hart, omdat die hem had liefgehad en zich voor hem had overgegeven (G. 2 : 20). Hij mocht dan nu eens spreken van Gods geest, dan weder van den geest van Christus (R. 8 : 9), liefst sprak hij dus van Christus zelven (vs. 10), dien hij had aangedaan (G. 3 : 27), die in hem was en leefde (2 : 20), die in zijne geloovigen een gestalte verkrijgen en als 't ware zichtbaar worden moest (4 : 19), door wien zij zonen Gods werden, zooals hij Gods Zoon was (R. 8 : 14 vv.), wiens geloof ook hen bezielde (2 K. 4 : 13), wiens lijden zich in hen herhaalde, omdat zij hetzelfde beoogden (vs. 10), maar wiens leven dan ook in hen zijn zegevierende kracht openbaarde, en wiens heerlijkheid hun eens zou ten deel vallen (vs. 11 vv., R. 8 : 17). Het was één groot geheel, Christus en de zijnen, één tempel Gods, waarin Gods geest woont, één lichaam, dat van Christus, welks leden zeer verschillende gaven en bedieningen hebben, maar die allen door hunne samenstemming tot één doel en hun leven voor elkander de macht en den zegen ervaren van de liefde, het eenige, dat blijft (1 K. 12 v.). Doch niet altijd handhaafde Paulus zich op die ideale hoogte, al was dit de grondtoon van zijn geest. De meer gewone, oppervlakkige beschouwing der dingen trad er niet zelden voor in de plaats, en de dogmatische bewijsvoering ten voordeele van dat πνεῦμα-leven deed ook haren invloed gelden. Was het ons noodig overtuigd te zijn, dat de zonde haar aanspraak op ons verloren heeft, omdat Christus door zijn dood haar eisch heeft vervuld, Paulus moest dan ook de vermaning doen hooren, om nu niet langer de heerschappij der zonde te erkennen door het toegeven aan hare stem (R. 6 : 12). Was de wet, die met de zonde in verbond gestaan had, onttroond, nu Christus door zijn dood haar had te niet gedaan, Paulus acht het dan ook voor hen, die dit geloofden, in hun strijd tegen de zonde een groote gerustheid, dat zij niet meer onder de wet zijn, zoodat zij nu kunnen rekenen op de overwinning (vs. 14). Al blijft

het op het ethisch gebied een waarheid, dat er een nauw verband bestaat tusschen de richting van ons leven en ons geluk, het treft ons toch Paulus zijne vermaningen tot zachtmoedigheid en mededeelzaamheid bij de πνευματικοί te zien aandringen met de herinnering dat God niet met zich spotten laat, want dat de mensch maaien zal, wat hij gezaaid heeft, en hen aansporen om met het oog op hunne toekomst in het weldoen te volharden (G. 6 : 7—9). En moet, om niet meer te noemen, Christus door ons als Heer erkend worden, omdat hij gestorven en opgewekt is, de betrekking van innige geestesgemeenschap is dan ook in die van een uiterlijken rechtstoestand veranderd, en het ligt voor de hand te wijzen op den rechterstoel van Christus, voor welken elk ontvangen zal naar hetgeen hij gedaan heeft (2 K. 5 : 10, vgl. R. 14 : 9—12), en bij die gedachte verklaart Paulus zelfs, dat hij de menschen voor Christus zoekt te winnen, omdat hij „de vreeze des Heeren” kent (vs. 11), ofschoon hij toch weder als in éénen adem spreekt van „de liefde van Christus,” die hem dringt om niet meer voor zich zelven te leven (vs. 14 v.). Nu willen wij bij het lezen van deze en dergelijke uitspraken van Paulus volstrekt niet voorbijzien, dat het standpunt zijner lezers hem niet zelden het gebruik maken van zulke motieven noodig kon doen schijnen, maar dit meenen wij toch veilig te kunnen vaststellen, dat hij zelf nog daaraan kracht toekende en dus niet geheel aan de wet ontwassen was [1]).

Is het tegenwoordige en het toekomstige nauw verbonden, het is dan niet vreemd, dat wij ook in de verwachtingen van Paulus dezelfde tweeslachtigheid waarnemen. Het Jodenchristendom, voor hetwelk de Messianiteit bij voorkeur een politieke en sociale beteekenis had, verwachtte ongetwijfeld een nieuwe maatschappij, waarin gerechtigheid wonen zou, en vestigde daartoe zijn hoop op Jezus, die opgestaan en aan Gods rechterhand verheven was, maar rekende het daarbij vooral op zijn macht, het stelde zich dan ook in niet ver verschiet een bepaalden tijd voor, wanneer hij zou verschijnen en al de vijandige wereldbeheerschers overwinnen. Dan zouden zijne getrouwe dienaren, ook de gestorvenen, onder zijn bewind ver-

1) Verg. 1 Kor. 9 : 17, 23, 15 : 32.

eenigd een waar godsrijk op aarde vormen, en als daarna de satan was losgelaten, om, te vergeefs! nog een laatsten aanval daarop te wagen, dan zou van den troon Gods het woord gehoord worden: „Zie, ik maak alles nieuw (Apok. 21 : 5)!" Men heeft dikwijls die voorstelling ten onrechte bespottelijk genoemd, want onder een phantastischen vorm was zij inderdaad de verwachting, die wij nog koesteren, van een betere maatschappij, maar het gebrekkige lag daarin, dat zij haar bouwde op een bovennatuurlijke tusschenkomst. Bij Paulus had met zijne ethische opvatting van het Christendom ook het ideaal der toekomst eene groote verandering ondergaan. Niet dán-eerst zou zulk een woord gesproken worden. Nu reeds mocht er getuigd worden: „Is iemand in Christus, hij is een nieuw schepsel; het oude is voorbijgegaan, zie, het is nieuw geworden (2 K. 5 : 17)!" De verhouding van den mensch tot God hing voortaan niet meer af van zijn nationaliteit. In Christus was de menschheid geboren. En zou zich het nieuwe levensbeginsel in den individueëlen geloovige ook krachtig en heiligend betoonen in de verschillende maatschappelijke toestanden en betrekkingen, werkelijk zien wij, dat er nu allerlei vragen oprijzen over hetgeen daarin oorbaar moet worden geacht en door Paulus beantwoord worden als een, „die meent ook den geest Gods te hebben (1 K. 7 : 40) [1]." Maar al heeft hij dus een voortdurende vernieuwing der maatschappij uit een inwendig, zedelijk beginsel erkend, hij heeft daarom toch zijne voormalige joodsche verwachtingen nog niet geheel laten varen. Hij acht het nog niet onwaarschijnlijk, dat Christus reeds bij zijn leven zal terugkomen en dan de dooden opwekken in een heerlijker toestand (1 K. 15 : 51 v., verg. 2 K. 5 : 1 vv.), om een zichtbaar rijk op aarde te stichten (1 K. 15 : 23 vv.). De verlossing van het verderf, die daarna al het geschapene ondervinden zal, is ook wel niet als een zedelijke werking te beschouwen (R. 8 : 19 vv.).

---

1) Ten onrechte beweert Pfleiderer (S. 19 f.) integendeel, dat Paulus het Messiaansche leven, hetwelk de Jodenchristenen zich als toekomstig dachten, reeds met het geloofsleven heeft laten aanvangen, en dat het *daardoor* ethisch geworden is. Zulk een willekeurige handelwijze had nooit tot een innerlijke herschepping kunnen leiden, maar alleen tot revolutionaire pogingen om het bestaande met geweld te verbeteren. Het was de handelwijze van hen, die riepen: „Hier is de Christus of daar!" maar die niet beseften, dat het koninkrijk van God werkelijk reeds zich onder hen bevond (Luc. 17 : 21).

Is het wonder? Al gevoelde Paulus het levendig, dat met Christus een nieuw zedelijk beginsel van zeer wijde strekking aan de menschheid gegeven was, eerst als dit telkens in aanraking gekomen was met de tallooze levensuitingen eener maatschappij, die geheel rustte op joodsche of heidensche beginselen, zou het blijken, hoe veel tijd en strijd er noodig was, voordat het daar als een zuurdeeg alles doortrokken en gelouterd had. Maar daarom hebben dan ook de mannen van zijnen geest het met hem kunnen dragen, dat de ervaring hunne verwachting van zulk een spoedige wedergeboorte der wereld te leur stelde, en toch dat ideaal zelf met alle kracht tot stand helpen brengen, omdat zij zelven er zich den zegen van bewust waren geworden.

Nog ééne bijzonderheid moet hier ter sprake komen. Het Jodenchristendom eindigde met een dualisme. Van het heilige Jeruzalem, waar Gods dienaren heerschen zouden tot in eeuwigheid, zouden de onbekeerlijken uitgesloten zijn (Apok. 21 : 10, 22 : 5, 15). Ook Paulus bleef doorgaans op dat standpunt staan. Allen moesten geopenbaard worden voor den rechterstoel van Christus, opdat een iegelijk wegdroeg wat door het lichaam geschied was (2 K. 5 : 10), en zoo zouden er zijn, die „behouden" werden, en die „verloren" gingen (1 K. 1 : 11, 2 K. 2 : 15 v., 3 : 4, G. 6 : 7 v.). Toch kon zijn speculatief nadenken daarmede geen vrede hebben. Voor hem was God het middelpunt van alles, de oorsprong, de werkende kracht en het einddoel van al wat bestaat en geschiedt (1 K. 8 : 6, R. 11 : 36), en hij werd er dus als van zelf toe gedreven om te verwachten, dat eens Israëls ongehoorzaamheid zou overwonnen worden, en het te zamen met het geloovig geworden heidendom de barmhartigheid Gods zou ondervinden en tot ééne godsgemeente verbonden worden (vs. 32). En gevoelt de mystiek aan de innigste eenheid behoefte, hij kon zich dan zelfs met die voorstelling niet vergenoegen, en hij sprak het uit als het hoogste en heerlijkste, dat hij verlangen kon: Eens zal de persoonlijke heerschappij van Christus eindigen, en „God alles zijn in allen (1 K. 15 : 28)!"

Dordrecht, Augustus 1880. A. H. Blom.

VERBETERING.

In mijne laatste studie, dl. XIV, moeten bl. 393 r. 8 de woorden: *die hij nog niet werkelijk overwonnen heeft*, wegvallen. De ἁμαρτία, Rom. 8 : 10 bedoeld, is de zonde in het algemeen. Ook bij den Christen blijft volgens Paulus om haar het lichaam aan den dood onderworpen, terwijl integendeel zijn geest door de rechtvaardiging leven ontvangt. Verg. 6 : 5 vv. Toch zal ook zijn lichaam er eens de vrucht van plukken, omdat het wegens den geest Gods, die in hem woont, weder levend worden zal.

B.

HET GETUIGENIS VAN PAULUS TE JERUSALEM.

III.

Gevoegelijk kunnen wij de evangelisten, met name de synoptici, uitnoodigen, om ons van de eerste eeuw in de tweede te geleiden, niet omdat zij, wat hun leeftijd betreft, op de grenzen thuis behooren, maar omdat zij, naar den inhoud hunner geschriften te oordeelen, met beide eeuwen in betrekking staan. Grätz acht het een bewijs van groote bevangenheid, wanneer Strauss, op zijn „romantisch flimmernden Standpunkt" en evenals „die reuigen Tübinger", de eschatologische rede in den tijd van Titus verplaatst en niet in dien van Bar-cochbah. Hij noemt de rede tegen de pharisaeën, niet tegen een enkelen pharisaeër maar tegen den ganschen stand der schriftgeleerden, een lasterlijke polemiek, Jezus in den mond gelegd in een tijd, toen de Joden en de Judaïsten reeds door een diepe klove van elkaar gescheiden waren [1]). Moge het nu waar zijn, dat deze Israëlietische geleerde, waar het de oudchristelijke letterkunde geldt, met een zekere vrijmoedigheid te werk gaat, omgekeerd worden christelijke geleerden allicht slachtoffers van de neiging, om bij de tijdsbepaling hunner bronnen zoo hoog mogelijk op te klimmen. In elk geval zijn de evangeliën, eer zij de eind-redactie ondergingen, door vele handen gegaan en laten ons de uitwendige getuigenissen de vrije beschikking over den tijd, minstens tot aan het Johannes-evangelie toe. Wij zullen dus wel doen, deze geschriften het midden te laten houden tusschen die van de eerste en van de tweede

---

1) Gesch. der Jud. IV. S. 455 ff. 92.

eeuw en daarbij niet uit het oog te verliezen, dat zij, naarmate zij oudere bestanddeelen schijnen te bevatten, minder geschriften zijn „aus einem Gusz."

Matthaeus kent de Joden reeds als een volk, waarmede hij weinig meer te maken heeft. Παρὰ Ἰουδαίοις liep tot op den dag, waarop Matth. 28 : 15 geschreven werd, het verhaal van den roof van Jezus' lijk door zijn leerlingen. Βασιλεὺς Ἰσραήλ, βασιλεὺς Ἰουδαίων heet Jezus herhaaldelijk op een wijze, die de Joden voor het bewustzijn van schrijvers en lezers isoleert [1]). Met welgevallen worden profeten-woorden aangehaald, waarin de natie in haar geheel veroordeeld wordt. „Het hart van dit volk is verstompt geworden, en met de ooren hebben zij bezwaarlijk gehoord en hunne oogen hebben zij toegesloten." „Dit volk eert mij met de lippen, maar hun hart is verre van mij." „Zij namen van de kinderen Israëls de dertig zilverlingen, den prijs des gewaardeerden, dien zij gewaardeerd hebben." Er is reden om te vermoeden, dat de schrijver bij deze citaten een weinig verder dan zijn toevallig onderwerp dacht [2]). Verzekeringen als, dat de kinderen des koninkrijks zullen worden buitengeworpen, dat de vijgeboom verdord is, dat de wijngaard aan andere landlieden zal gegeven worden, dat de genoodigden niet waardig zijn in te gaan in de bruiloftszaal, worden gedaan met een kalmte, waaruit weinig hartzeer spreekt [3]). Blijkbaar achtte de schrijver het alleszins billijk, dat het bloed van den Nazarener over de kinderen Israëls kwam [4]), dat het huis hun woest overgelaten werd [5]), dat de legerbenden kwamen en de stad dier moordenaren verbrandden [6]), dat de kwaden een kwaden dood stierven [7]). De weerspanningen hadden geen ander uiteinde verdiend! In hun Nazareth had de Christus geen teekenen kunnen doen διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν [8]). Zij hadden geen vruchten gegeven op hun tijd [9]). Den zoon, die tot hen gezonden was, hadden zij gedood [10]). Ook hadden zij van stad tot stad zijne apostelen vervolgd. Aan de rechtbanken hadden zij hen overgegeven en

1) Matth. 27 : 11, 29, 37, 42. 2) 13 : 14, 15; 15 : 8, 9; 27 : 9. 3) 8 : 12; 21 : 18, 41, 43; 22 : 7. 4) 27 : 25. 5) 23 : 38. 6) 22 : 7. 7) 21 : 41. 8) 13 : 53—58. 9) 21 : 19, 43. 10) 21 : 39.

in hunne synagogen hen gegeeseld [1]). En dat, terwijl zij bouwden aan de graven hunner rechtvaardigen, zeggende: „indien wij geleefd hadden in de dagen onzer vaderen, wij zouden geen deel gehad hebben aan het bloed der profeten"! Betoonden zij zich dan niet kinderen dier vaderen? maakten zij dan niet de mate der vaderen vol? [2]) Zoo vraagt deze schrijver, van wien het niet te verwonderen is, dat hij zijn lezers waarschuwt tegen den joodschen „zuurdeesem" en dat hij de geestelijke leiders van het volk „blinde leidslieden van blinden" noemt [3]). Welke herinneringen hij in zijn evangelie ook moge bewaard hebben aan den strijd tusschen Jezus en de joodsche overheid, hoe menig „Stichwort" van den Nazarener een plaats moge gevonden hebben in zijn werk, dat werk zelf, zooals het ons is overgeleverd, getuigt van een gespannen verhouding tusschen Joden en Christenen, getuigt ons van vervolgingen, door de laatsten geleden, van verwenschingen, over de eersten geuit. Of het dezen naar de buitenste duisternis verwezenen goed vergaan zal, als straks de twaalve zullen gezeten zijn op twaalf troonen, κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ? [4])

Een groot gedeelte van wat in Matthaeus te lezen staat, vinden wij in Lucas weer terug. In zoover kan wat van den een geldt, tot zekere hoogte ook gezegd worden van den ander. Beider verhouding tot de Israëlieten is ten naastenbij dezelfde. Deze overeenkomst vloeit grootendeels voort uit, of wordt minstens verhoogd door den ongelijksoortigen aard der gemeenschappelijke berichten. Evenwel zijn er kleine nuances, die bij een vluchtig overzicht ons niet behoeven te ontgaan.

Ofschoon ook Lucas weet te spreken van een πόλις τῶν Ἰουδαίων en van οἱ πατέρες αὐτῶν [5]), zich bewust als hij is van den grooten afstand, die hem scheidt van het volk, zoo is er toch in hem iets van het streven om den Joden een Jood te zijn. Ook hij wil in zekeren zin de wet handhaven zonder een enkelen tittel prijs te geven [6]). Met welbehagen beschrijft hij het offer na Jezus' geboorte naar de wet [7]). Zijn hoofdman te Kapernaüm is een man, van wien zijn medeburgers ver-

---

1) 10:17, 23; 23:34. 2) 23:32. 3) 16:11; 15:14. 4) 19:28.
5) 23:51; 6:23, 26. 6) 16:17. 7) 2:22—24 verg. 5:14.

klaren: ἀγαπᾷ τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ᾠκοδόμησεν ἡμῖν [1]). Zijn Jaïrus is een ἄρχων τῆς συναγωγῆς [2]). Maria vóór de geboorte van haar zoon, Zacharias, den vader van Johannes, Simeon met het kindeke in zijn arm, en Anna, de profetes, laat hij bij voorkeur de zegeningen roemen, die voor Israël in den Christus zijn weggelegd [3]). Onder Israël moet dan ook, volgens hem, de evangelie-verkondiging een aanvang nemen [4]). Zijn Christus was in de eerste plaats een Christus Israëls, in wien Israëls profetieën vervuld waren, in wiens lotgevallen zich afspiegelde πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωυσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς, wiens lijden en sterven de rechtstreeksche verwezenlijking was van wat Mozes en Elia, van wat wet en propheten hadden voorspeld [5]).

In dit alles wordt onmiskenbaar de Paulinische toeleg openbaar om Israël zoo mogelijk voor het Christendom te winnen. Blijkbaar heeft Lucas de hoop nog niet geheel opgegeven. Het schijnt of hij van nieuwe bemesting van den onvruchtbaren vijgenboom nog heil verwacht [6]). Toch had het hem aan droevige ervaringen van Israël's verharding niet ontbroken. Den ganschen nacht hadden de menschenvisschers onder hen gearbeid en niets gevangen [7]). Israël had het Christendom, de gastheer had den gast niet met een kus begroet en hem geen water gebracht voor zijne voeten [8]). De wettige onderdanen van den Christus hadden verklaard: οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς [9]). Of men hun al toegeroepen had: „de Heer is waarlijk opgestaan, bekeert u en wordt behouden!" het had niet gebaat. Zij waren verhard gebleven [10]). Niet zonder reden bouwden zij aan de graven der profeten, want zij bewandelden den weg der profetendoodende vaderen [11]). De mannen, die tot hen gezonden werden, sleepten zij ἐπὶ τὰς συναγωγὰς καὶ τὰς ἄρχας καὶ τὰς ἐξουσίας. Zij sloegen de handen aan hen en leverden hen over εἰς συναγωγὰς καὶ φυλακάς [12]). Ouders zelfs spaarden de kinderen en kinderen de ouders niet [13]). Als vijanden gedroegen zij zich, maar als vijanden, die wel

1) 7:5. 2) 8:41. 3) 1:53, 68; 2:32, 38 verg. 24:21.
4) 24:47, 52. 5) 9:30, 31; 24:25, 26, 44. 6) 13:6—9. verg. 21:24.
7) 5:5. 8) 7:44—46. 9) 19:14. 10) 16:28—30. 11) 11:47, 48.
12) 12:11; 21:12. 13) 12:53; 21:16.

het lichaam, niet de ziel konden dooden, van wie de Christenen dus niet te vreezen hadden, die ze veeleer moesten liefhebben met christelijke liefde![1])

Lucas zelf betoont zich aan deze vermaningen getrouw. Hij heeft een hart, dat inderdaad warm en met deernis voor de verharde Israëlieten klopt. De tranen, die hij Jezus laat weenen bij den aanblik van Jerusalem, wellen als het ware in zijn eigene oogen op. Met hartzeer dankt hij aan de ἡμέραι ἐκδικήσεως, aan de dagen, waarin de stad door de alles verterende vijanden voor hare verblinding geboet heeft, geboet omdat zij den καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς niet erkende[2]). En als dan straks het jongst gericht gehouden wordt? Als het onschuldige bloed, dat zij vergoten hebben, van deze beklagenswaardigen zal worden afgeëischt?[3]) Als het den Ninevieten, als het der Koningin van het Zuiden dragelijker zal wezen dan hun?[4]) als het gansche geslacht vergaan zal, omdat het niet minder schuldig is dan die achttien, op wie de toren van Siloam viel, of dan die Galileërs, wier bloed Pilatus mengde met dat hunner offeranden?[5]) Als de eersten de laatsten zullen zijn?[6]) Als zij, die zich verhoogd hebben, vernederd zullen worden?[7]) Als hunne verzekering, dat zij onder zijne oogen gegeten en gedronken hebben, dat hij zelf in hunne eigene straten geleerd heeft, geen ander antwoord ten gevolge zal hebben, dan een: gaat weg van mij, alle gij werkers der ongerechtigheid?[8]) Dan zal het blijken, te laat helaas! dat dit weerspannig volk niet het goede deel gekozen heeft; dat het dorre hout, omdat het uitgeworpen wordt in de buitenste duisternis, meer te beklagen is dan het groene, Israël, dat den Christus moedwillig doodde, meer dan het slachtoffer, voor wien het lijden de weg was, die hem tot heerlijkheid voeren moest!

Aldus Lucas[9]).

---

1) 12:4; 6:27—35 verg. 6:22, 23. 2) 19:41—44; 21:20—24; 23:28—31. 3) 11:51. 4) 11:31, 32. 5) 13:3, 5. 6) 13:30. 7) 14:11. 8) 13:25—28.

9) Van Marcus zwijg ik in dit verband, omdat zijn inhoud bijna geheel met dien der andere synoptici samen valt. Indien er van hem in het bijzonder iets te zeggen viel, het zou dit wezen, dat de verwanten van Jezus, die volgens Matthaeus en Lucas eenvoudig „buiten” staan, hem zoekende of begeerende hem te zien, en dan voor die grootere schaar van geestelijke verwanten moeten achterstaan, bij Marcus daarenboven pogingen in het werk stellen om hem in hun macht te krijgen, zeggende

Indien wij op deze wijze uit de synoptische evangeliën afzonderen, wat rechtstreeks betrekking heeft, niet op den strijd der richtingen binnen de grenzen der christelijke kerk, maar op de verhouding tusschen de Christenen en de Joden, dan blijkt dat dit punt meer dan men vermoed heeft de belangstelling van schrijvers en lezers moet hebben gaande gemaakt. De schrijvers mogen gepolemiseerd hebben tegen andersdenkende leden hunner kerk, zij hebben wel degelijk ook bij hun schrijven op de verharde kinderen Israëls het oog gehad. Zij hebben hen beklaagd, gesmeekt, bedreigd, met meer of minder warmte, met meer of minder gestrengheid, maar in elk geval hebben zij gemeend deze verlorenen niet te mogen prijs geven, zonder tot het laatste toe hun de reddende hand te hebben toegestoken. In zoo ver vertoonen zij ons niet de minst belangrijke phase in het langdurig proces der scheiding tusschen Israël en het Christendom. Wat door Paulus begonnen was en door de Catholieken zou worden voltooid, dat zelfde namen ook de evangelieschrijvers ter hand. Zij traden met Israël in discussie of riepen Israël ter verantwoording, zoo mogelijk om dwalenden te behouden, maar anders om de grenslijn te trekken, die het ware volk des Heeren van de vleeschelijke kinderen Abrahams scheiden moest [1]). Intusschen geven zij een welsprekend antwoord op de vraag, met welke gezindheden Joden en Christenen wederkeerig jegens elkander waren bezield.

Wij slaan nu een blik in den rijkdom van paulinische literatuur van alle nuances, waaraan de eerste helft der tweede eeuw het aanzijn gaf.

De brief van Barnabas mag de eereplaats ontvangen.

Noemde Grätz het schrijven aan de Hebraeën een „Scheidebrief," door de Jodenchristenen aan Israël gericht [2]), van Barnabas zou hij iets soortgelijks kunnen getuigen. Slechts zou

---

ὅτι ἐξέστη (Marc. 3 : 21 verg. Matth. 12 : 46—50; Marc. 3 : 31—35, Luc. 8 : 19—21; 11 : 27, 28). Mogen wij dit misschien aanmerken als een onwillekeurig getuigenis, dat tijdens dezen later levenden schrijver de klove tusschen Joden en Christenen al weer dieper geworden is? De onderstelling is misschien te gezocht.

1) Luc. 1 : 73 verg. 3 : 8.

2) *Gesch. d. Juden* IV S. 91. „der Scheidebrief, den das Judenchristenthum der Muttergemeinde zuschickte."

dan de afscheidsgroet van heiden-christelijke zijde moeten gekomen zijn. Het is inderdaad opmerkelijk, hoezeer de schrijver op de Israëlieten uit de hoogte nederziet en hoe hij vindingrijk is in het zoeken van bewijzen, dat de Christenen voortaan met het Jodendom hebben afgedaan. Het volk, dat de profeten doodde en den Christus kruiste, heeft zich onwaardig betoond een volk des Heeren genoemd te worden. God had het zijnen geliefde bereid, maar het was onwillig. In de dagen van Mozes danste het reeds om het gouden kalf [1]). Als de Heidenen hebben zij God gediend in tempelen, met menschenhanden gemaakt [2]). Aan de afgezanten des Heeren sloegen zij moedwillig de handen. Toen de rechtvaardige verscheen, die hun beloofd was, hebben zij hem gebonden [3]). Den herder, die hen weiden zou, hebben zij verstooten. Hunnen Heer hebben zij niet lief gehad. Op de teekenen en wonderen, die hij deed voor hunne oogen, hebben zij geen acht geslagen [4]). Sinds zijn zij blijven dolen als verblinden. Daarom zijn de leeringen der Schrift hun verborgen gebleven. Als onbesnedenen van ooren konden zij niet verstaan, wat tot hen gesproken werd [5]). Als ware er geen hooger licht opgegaan, volharden zij bij hun sabbatsvieringen, die den Heer een gruwel geworden zijn, en bij hun hopen op den vleeschelijken Davidszoon, die nimmer komen zal [6]). Daarom heeft God hen verlaten en het verbond met hen verbroken [7]). Daarom is de zoon Gods in het vleesch verschenen, om den vollen last hunner zonden op hun hoofd te doen neerkomen [8]). Daarom zijn stad en tempel verwoest [9]). De erfenis is hun ontnomen en gegeven aan een nieuw volk, aan het volk der Christenen, dat getreden is in al hunne oude rechten, en hunne offers en vasten en sabbaten prijs geeft, en vroolijk den achtsten dag viert, als het begin eener nieuwe wereld [10]).

Men zal mij toestemmen, dat een schrijver, die op zulk een wijze over Israël spreekt, toont weinig hart meer te hebben voor het aloude volk der belofte. Wie hen eenvoudig qualificeert als *πλανώμενοι ταλαίπωροι* [11]), als *οὐκ ἄξιοι διὰ τὰς ἁμαρτίας* [12]),

1) XIV. 2) XVI. 3) VI. 4) IV, V. 5) VI, VIII, X, XII. 6) XV, XII. 7) IV. 8) V, XIV. 9) XVI. 10) XIV, V, IV, XIII, XVI. 11) XVI. 12) XII, XIV.

wie hun een *οὐαὶ ὑμῖν, οὐαὶ τῇ ψυχῇ* toeroept [1]) en geen enkele bede ter hunner bekeering slaakt, die voelt zich blijkbaar door weinig liefdebanden meer aan hen gebonden. Toch maakt deze schrijver van Christen-vervolging door de Joden geen gewag. De profeten des Heeren, die gezegd worden *ἐν θανάτῳ* vervolgd te zijn [2]), waren profeten des Ouden Verbonds. Had hij wellicht in zijn naaste omgeving van iets dergelijks de ervaring niet opgedaan? Of zweeg hij er van, omdat in de verwerping van den Christus, dit *τέλειον τῶν ἁμαρτιῶν* [3]), al het andere reeds begrepen was? Het een zoowel als het andere is mogelijk. In elk geval was de klove, die er tusschen Israël en het Christendom lag, voor het bewustzijn van dezen schrijver uitermate diep.

Wat van Barnabas geldt, kan ten naastenbij van al zijn tijdgenooten gezegd worden.

Inzonderheid is dit het geval met de bewering, dat de Christenen als het ware volk Gods voor het aloude Israël in de plaats getreden zijn. Zoo zegt Clemens in den eersten brief aan de Corinthiërs, dat God een *ἐκλογῆς μέρος* zich gevormd heeft, en verzekert hij met een woord uit Deuteronomium: *ἐγενήθη μερὶς κυρίου λαὸς αὐτοῦ Ἰακώβ, σχοίνισμα κληρονομίας αὐτοῦ Ἰσραήλ.* Deze *μερὶς ἁγίου* nu, dit *ἔθνος ἐκ μέσου ἐθνῶν*, deze *λαὸς περιούσιος*, zijn Clemens en de zijnen [4]). Zoo verzekert de schrijver van den eersten Petrus-brief aan de dusgenaamde *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς*, die eertijds dwaalden als schapen, maar sinds tot den waren zieleherder zich gewend hebben, dat zij, *ποτὲ οὐ λαὸς, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ*, en wel *γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν* geworden zijn [5]). Zoo zegt de schrijver van den brief aan de Philippensen: *ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή* [6]) en spreekt een ander van den tijd, waarin de Ephesiërs *χωρὶς Χριστοῦ ἀπηλλωτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ* waren, in tegenstelling met den tijd, waarin zij opgehouden hebben als vreemdelingen te wandelen, waarin zij, die verre waren, nabij gekomen zijn [7]).

Eveneens is er in geschriften uit de eerste decenniën der tweede eeuw van rechtstreeksche vervolgingen van joodsche

1) VI. 2) V. 3) V, XIV. 4) 1 Cor. 29; 30; 58. 5) 1 Pet. I: 1; 2: 9, 10, 25. 6) Phil. 3: 3. 7) Ephes. 2: 12, 13, 19.

zijde weinig sprake. Deels in de tijdsomstandigheden, deels in den aard der geschriften mag dit zijn verklaring vinden. Daarenboven vergete men niet, dat de Christenen, door hun eigenaardige opvatting van de beteekenis des kruises, ten opzichte van het volk, dat den dood van den Christus op zijn geweten had, in een moeilijke positie kwamen. Indien dit sterven de openbaring was eener hoogere noodzakelijkheid en diende ter verzoening der wereld, dan verviel de reden om Israël hard te vallen over wat het deed. Men kon dan over den dood van Jezus uitweiden zonder in zijn ziel bitterheid te voelen opkomen tegen diens moordenaars. Vandaar dat Clemens, wanneer hij met een uitvoerige aanhaling van Jes. 53 het lijden en sterven van den „knecht des Heeren" bespreekt, dit doet eenvoudig om te herinneren, hoe deze, als *ταπειφρονῶν*, een voorbeeld der Christenen wezen moet [1]). Vandaar, dat de evangelieschrijvers, wanneer zij Pilatus en Herodes de onschuld van Jezus laten constateeren, dit doen, niet zoozeer om onderhandsche verwijten te richten tot het wet- en rechtverkrachtende Israël, als wel om hunne zaak in een gunstig daglicht te stellen bij de Romeinsche overheid. De dood van den Christus werd als van zelf voor het bewustzijn der Christenen meer een gave Gods, waarvoor men danken moest, dan een bewijs voor de verdorvenheid van het joodsche volk. Hun oordeel over dit laatste werd hoofdzakelijk bepaald door de ervaringen van elken dag, minder door de herinneringen aan het verleden.

Dat er in het tijdperk tusschen Titus en Hadrianus, wat betreft de verstandhouding tusschen de Joden en de Christenen, een betrekkelijke rust heerschte, laat zich denken. In zoover is het ook uit dit oogpunt beschouwd niet onverklaarbaar, om van andere mogelijke verklaringen niet te spreken, dat de geschriften uit dezen tijd betrekkelijk weinig van vijandschap getuigen. Clemens gewaagt van een *πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν*, die evenals de uitnemendste apostelen een voorbeeld geworden zijn in de wijze, waarop zij *πολλὰς αἰκίας καὶ βασάνους* gedragen hebben, en is zich bewust in hetzelfde worstelperk als zij te verkeeren en met hen denzelfden strijd te voeren [2]). Op de

---

1) 1 Cor. 16. 2) 1 Cor. 6; 7.

vraag, wie de vijanden van Christus zijn, geeft hij ten antwoorn: οἱ φαῦλοι καὶ ἀντιτασσόμενοι τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ, overeenkomstig de les der geschiedenis, volgens welke rechtvaardigen nooit door heiligen vervolgd zijn, maar ὑπὸ ἀνόμων [1]. In hoever onder deze vervolgers Joden verstaan moeten worden, blijkt uit zijn schrijven niet. Dat de πύρωσις εἰς πειρασμόν, waarvan de eerste Petrus-brief, zeker niet zonder reden, zoo vol is [2]), van joodsche zijde kwam, is niet waarschijnlijk. Blijkbaar hebben daar machten van meer beteekenis den strijd tegen het Christendom aangebonden. Of de ἀντικείμενοι der Philippensen joden zijn, is niet uit te maken. Wel de κύνες, de κακοὶ ἐργάται, de κατατομή, maar dat deze op andere wijze dan met woorden gestreden hebben, wordt niet gezegd [3]). De schrijver van den eersten brief aan de Thessalonicensen, in de boven reeds besproken plaats [4]), maakt gewag van vervolgingen en belemmeringen, door Heiden-christenen van de Joden ondervonden, maar blijkbaar denkt hij daarbij meer aan het verleden dan aan het heden en daarenboven zoekt hij de bron der oppositie uitdrukkelijk binnen de grenzen van het joodsche land. Wie de ἄτοποι καὶ πονηροὶ ἄνθρωποι zijn, waarvoor de schrijver van den tweeden brief aan de Thessalonicensen zijn Paulus zich in acht laat nemen [5]), blijft onbekend. Als tegenstanders, die den vrijen loop van het woord Gods belemmeren, kunnen ze zoowel Heidenen als Joden zijn. De λεγομένη περιτομὴ ἐν σαρκὶ χειροποίητος eindelijk, in den Epheserbrief, is een uitdrukking, die van geringschatting getuigt, in antwoord op een soortgelijke bejegening, door onbesneden Christenen van de zijde der hooghartige Abrahams-kinderen ondervonden [6]), gelijk de lieden, door wie de Christenen zich zouden kunnen laten afbrengen ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου, wel behooren zullen tot degenen, die op joodsche wijze leven κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν [7]). Dit alles getuigt zeer zeker van een nog altijd onbeslechten strijd, dien het Christendom aan zijn joodsche grenzen te voeren had, maar van bijzonder bloedige tooneelen getuigt het daarom niet.

---

1) 1 Cor. 36; 45. 2) 1 Petr. 4: 12. 3) Phil. 1: 28; 3: 2 verg. 3: 18, 19.
4) 1 Thess. 2: 14—16, zie jaarg. 1880 bl. 411. 5) 2 Thess. 3: 2.
6) Ephes. 2: 11. 7) col. 1: 23; 2: 8.

Het is mogelijk, dat de geschriften, die wij het laatst citeerden, allen geschreven zijn vóór den opstand van Bar-cochbah. Dalen wij tot een later tijdperk af, dan bespeuren wij, dat de verhoudingen ten naastenbij dezelfde gebleven zijn en dat de reden om tegen de Joden polemisch op te treden, voor de Christenen nog in geenen deele vervallen is.

De eerste plaats gunnen wij aan Justijn den martelaar, wiens dialoog met Trypho voor deze periode karakteristiek en uitermate leerzaam is. Met hem verkeeren wij juist in het midden der tweede eeuw [1]). Hij levert ons het afdoende bewijs, van wat wij in den aanvang zeiden, dat namelijk het kenmerkend onderscheid tusschen Joden en Christenen gelegen is in hun uiteenloopende waardeering van Jezus.

In Justinus' dagen vertoonde het Christendom reeds de grootste verscheidenheid, zoodat van naam-christenen naast ware christenen sprake wezen kon, maar aan de zijde van het Jodendom liet de scherpte van de grenslijn niets te wenschen over. Men kon Jezus *ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων* noemen of hem een hooger wezen achten [2]), men kon aan den Logos naast den Vader een zelfstandig bestaan toekennen of beweren, dat hij er even onafscheidelijk van was als het licht van de zon [3]); men kon de tot Christus bekeerde proselyten met de volbloed Joden op ééne lijn stellen of hen van minder waarde achten [4]), en toch in het eene zoowel als in het andere geval behooren tot de belijder's *τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς χριστιανῶν γνώμης*. Men kon de opstanding en het millennium verwerpen en beweren, dat de mensch terstond na zijn dood in den hemel wordt opgenomen, en toch Christen zijn, al verbeurde men daarmede ook in de schatting van Justinus het recht op den Christennaam. Men kon als scheurmaker en dwaalleeraar *ἄθεα καὶ βλάσφημα* verkondigen en aan heidensche offermaaltijden deelnemen en toch in naam van Jezus optreden, toch den Christus belijden, zij het ook *ὀνόματι μόνον* [5]). Men kon Marciaan, Valentiniaan, Basilidiaan of Saturniliaan zijn en toch Christen heeten [6]). Men kon de joodsche instellingen in eere houden of ze ter zijde stellen; anderen te dien opzichte vrijheid gunnen of hun een

1) *Moritz von Engelhardt*, das Christenthum Justins des Märtyrers S. 79 f.
2) c. Tryph. 48. 3) c. 128. 4) c. 80. 5) c. 80. 6) c. 35.

dwang op leggen; als Jood na zijn bekeering tot de heidensche vrijheid, als Heiden tot den joodschen wetsdienst vervallen, en toch, ondanks dat alles, tot den kring der Christenen behooren [1]). De grootst mogelijke verscheidenheid dus binnen den gemeenschappelijken omtrek. De Joden daarentegen, die ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστόν niet gelooven, die sterven zonder de erkenning, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, 't zij ze tot die erkenning niet gekomen zijn, 't zij ze haar hebben prijs gegeven, worden volgens Justinus in geen geval zalig. Οὐδ' ὅλως σωθήσεσθαι ἀποφαίνομαι [2]). Is het dan niet duidelijk, dat het criterium ter onderscheiding der Joden van de Christenen, 't zij dan echte of onechte Christenen, voor den tijd van Justinus alles behalve twijfelachtig was?

De Joden worden dan ook door den martelaar in hun geheel voor den rechterstoel gedaagd en veroordeeld. Wel is hij vriendelijk genoeg om ook bij hen, evenals bij de Christenen, tusschen waren en onwaren te onderscheiden, om met name de Sadducaeën en de secten der Genisten, Meristen, Galilaeërs, Hellenianen, Pharisaeën en Baptisten niet aan te merken als de vertegenwoordigers van het echte Jodendom [3]), maar voor zoover zij ten opzichte van zijnen Christus ongeloovigen zijn, vallen zij gelijkelijk onder zijn vonnis. Dit vonnis is intusschen ongemotiveerd genoeg. Justinus maakt het zich tamelijk gemakkelijk. Hij voert bijna alleen het woord, en zijn Trypho, die zich harde dingen moet laten gezeggen, is de lijdzaamheid in eigen persoon. Ternauwernood wordt hij een oogenblik vertoornd, wanneer zijn bestrijder hem verzekert, dat de genade van Israël eens voorgoed op de Christenen is overgegaan [4]). De Joden, zoo heet het, zijn blind of doof [5]). De Schrift verstaan zij niet [6]), naar de dingen Gods willen zij niet luisteren. Terwijl zij de oogen sluiten voor den diepen zin der profetieën, laten zij zich blindelings leiden door hunne leermeesters [7]). Voor een redelijk discours zijn ze niet geschikt [8]). 't Is hun er niet om te doen de beweringen der tegenpartij te verstaan, maar enkel om hen te weerspreken [9]). Gelijk de muggen op het aas vallen zij op zwakke of ondergeschikte punten in het

1) c. 47. 2) c. 47 3) c. 80. 4) c. 79. 5) c. 12, 27.
6) c. 29. 7) c. 93. 8) c. 93. 9) c. 64.

gehoorde aan [1]. Zij zijn in hun exegese zoo plat en nuchter mogelijk [2]. In allen ernst vragen zij, waarom in *Sara* slechts éénе *r* voorkomt en *Abraham* met ééne *a* begint, maar welk verband er is tusschen *Josua* en *Jezus* onderzoeken zij niet [3]. Tot eene rechte verklaring van de messiaansche profetieën zijn ze niet in staat [4]. Dat de *ἄγγελος μεγάλης βουλῆς*, de *ἀνήρ* von Ezechiel, de *υἱὸς ἀνθρώπου* van Daniel, het *παιδίον* van Jesaja, de *χριστὸς καὶ θεὸς προσκυνητὸς* van David, de *λίθος*, de *σοφία*, de *ἄστρον*, de *ἀνατολή* van Zacharia, de *παθητός* van Jesaja, de *ῥαβδός*, de *ἄνθος*, de *λίθος ἀκρογωνιαῖος* en wat dies meer zij, even zoovele profetieën van den Christus der Christenen vertegenwoordigen, vatten zij niet [5]. Evenmin willen zij erkennen, dat de besnijdenis des harten die des vleesches [6], de eeuwige sabbat den joodschen rustdag [7], de doop de reiniging [8], het avondmaal de offers [9] vervangen moet; dat de joodsche ceremoniën slechts zinnebeelden, afschaduwingen van het Christendom geweest zijn en de joodsche wetten slechts tijdelijke bepalingen, ingesteld ter wille van de verhardheid van Israëls harten [10].

Ergerlijker evenwel dan deze bevangenheid der Joden is de houding, die zij aannemen ten opzichte van de Christenen. Niet alleen dat zij den Christus gedood hebben [11], maar zij gaan nog voort zich deswege onschuldig te achten en dien dood spottenderwijze te verdedigen met een beroep op de verzekering der Christenen, dat hij een goddelijke noodzakelijkheid was [12]. Heinde en ver zenden zij mannen uit om lasterlijke geruchten ten nadeele van de Christenen te verbreiden, zoodat zij voor het grootste gedeelte verantwoordelijk zijn voor de vervolgingen, die de Heidenen tegen de Christus-belijders hebben ingesteld [13]. Zelve hebben zij menigmaal moorddadige handen aan hen geslagen en zij zouden het nog doen, indien hoogere autoriteiten hen niet beletten te dezen opzichte gevolg te geven aan de inspraak van hun vijandig gestemd hart. Slechts de macht ontbreekt hun *διὰ τοὺς νῦν ἐπικρατοῦντας*. De

1) c. 115. 2) c. 105, 114, 125, 140. 3) c. 113. 4) c. 97, 136.
5) c. 126. 6) c. 10, 114, 137. 7) c. 12, 43. 8) c. 14, 44.
9) c. 117. 10) c. 18, 42. 11) c. 16, 85, 93, 101, 103, 133, 136.
12) c. 93, 95, 141. 13) c. 16, 47, 93, 95, 96, 123, 133.
14) c, 17, 96, 108.

wil is wel aanwezig. Ὁσάκις δὲ ἂν ἐδυνήθητε καὶ τοῦτο ἐπράξατε. Ὁπόταν ἐξουσίαν ἔχητε ἀναιρεῖτε [1]). Zoo hebben zij steeds bewezen door daemonen gedreven te worden of dienstknechten van den duivel te zijn [2]). Of verwerpen ze wellicht tegen beter weten in het Christendom, om niet deelgenooten te worden van den druk, waaronder zijn belijders gebogen gaan [3])? In elk geval zullen zij loon naar werken ontvangen. Reeds nu is hun lijden na den joodschen oorlog [4]) zwaar. Het is niet onverdiend. Dat hunne landerijen verwoest en hunne steden met vuur verbrand zijn, dat vreemdelingen de vruchten van hunnen bodem eten, dat de toegang tot Jerusalem hun ontzegd is, zij hebben geen reden er over te klagen. Het komt hun wettig toe [5]). Nu evenwel door dit alles de verdoolden nog niet tot inkeer gebracht zijn, mogen zij zich voorbereiden op de komst van den Christus, die ten oordeel verschijnen zal. Te dien dage zal het hun niet baten, of zij er zich al op beroemen kinderen van Abraham te zijn [6]). Naar hun jammerklachten zal de Christus dan niet meer luisteren, hun tranen zal hij niet meer opmerken. Ten vure gedoemd! ziedaar het onverbiddelijk vonnis, dat het onbekeerde, het weerspannige Israël wacht [7])!

Aldus Justinus. Men zal erkennen, dat zijn grieven niet weinigen zijn. Hij heeft het zonden-register der Joden tamelijk breed uitgemeten. Dit feit is niet zonder beteekenis. De omstandigheid alleen, dat omtreeks het midden der tweede eeuw een kerkvader met een denkbeeldigen Israëliet in zoo uitvoerige discussie treedt als Justinus met zijn Trypho en daarbij vaak zoo warm een toon aanslaat, bewijst, dat de scheiding tusschen het Jodendom en het Christendom nog in geenen deele voltrokken was. Beide godsdienstvormen waren zich van hun onderlinge verwantschap nog levendig bewust en haatten elkaar niet minder innig dan hond en wolf. Ik wijs hier met nadruk op, omdat wij in den dialoog cum Tryphone niet weinig gegevens vinden ter verklaring van een goed deel van den inhoud der letterkundige producten uit de tweede eeuw der christelijke kerk.

1) c. 16, 95, 133. verg. 120.
2) c. 131.
3) 39, 44.
4) c. 1, 9 (τοῦ νῦν γενομένου).
5) c. 16, 110.
6) c. 44.
7) c. 28, 35, 44, 47, 95, 102.

Behalve het boek der Handelingen, dat wij voor een opzettelijke beschouwing reserveeren, behooren tot dit tijdperk de pastoraalbrieven, een deel der catholieke brieven, de pastor van Hermas en het evangelie naar Johannes.

De brieven leveren voor ons onderwerp weinig stof.

In hoever het gevaar der μάχαι νομικαί, waarover aan Titus geschreven wordt [1]), en der νομοδιδάσκαλοι van den eersten Timotheus-brief [2]) van judaïstische zijde komt, behoeven wij niet te onderzoeken, evenmin als waar de klip ligt, waarop „afvalligen" als schipbreukelingen gestrand zijn [3]), daar wij door dit onderzoek in geen geval buiten de grenzen van het Christendom gevoerd worden. Hetzelfde geldt van de klachten in de Johannes-brieven over de lieden, die als leugenaars, als ware antichristen, beweren ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός [4]). Men zou kunnen meenen, dat hiermede de Joden bedoeld zijn, ware het niet dat elders de gewraakte dwaling nader omschreven wordt als een loochenen van de komst van den Zoon Gods in het vleesch [5]). Blijkbaar ligt de nadruk meer op ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι dan op χριστὸν εἶναι, zoodat wij ook hier op dogmatische geschillen binnen den gemeenschappelijken omtrek gewezen worden, niet op vijanden, die buiten het Christendom staan. Daarentegen verdient het opmerking, dat Judas en de tweede Petrus-brief spreken van ὁ λαός zonder meer, wanneer zij Israël bedoelen [6]). Nademaal er geen reden is om te onderstellen, dat deze uitdrukking wijst op een zekere hoogschatting van „het volk bij uitnemendheid" mag het ons herinneren aan de verzekering van Justinus, dat de Schrift, die door de Joden niet verstaan wordt, eigenlijk den Christenen toebehoort [7]). Het Christendom, uit het Jodendom voortgekomen, heeft den Canon der Israëlieten geannexeerd en sinds een levendig verkeer onderhouden, niet met de vleeschelijke nakomelingen van Abraham, maar met dat „volk" der Schrift, dat tot op den huidigen dag een zoo ruime plaats beslaat in den gedachtenkring der Christenen. Terwijl het de vleeschelijke Abrahamskinderen van zich stiet, is het zich één blijven

1) 3: 9. 2) 1: 6—11. 3) 1 Tim. 1: 19, 20 verg. 2 Tim. 1: 15. 4) 1 Joh. 2: 22; 5: 1. 5) 1 Joh. 4: 2, 3; 2 Joh. 7. 6) 2 Pet. 2: 1; Judas 5. 7) c. Tryph. 29.

gevoelen met dat aloude volk, in het bewustzijn, dat het zijn erfenis had aanvaard. Dit bewustzijn, waarvan wij de sporen reeds vroeger hebben opgemerkt, heeft de Christenen niet meer verlaten. Justinus vooral geeft er getuigenis van. Εἰς ἡμᾶς μετετέθη ἡ χάρις. Τὰ πάλαι ἐν τῷ γένει ὑμῶν ὄντα εἰς ἡμᾶς μετετέθη. Ἡμεῖς ἰσραηλιτικὸν τὸ ἀληθινόν ἐσμεν γένος. Zoo schrijft hij gedurig en hij betoogt herhaaldelijk uit de Schrift, dat het optreden van het Christenvolk als het ware Israël door God voorspeld en bedoeld is [1]). Desgelijks verzekert de Pastor Hermae van δώδεκα φυλαὶ αἱ κατοικοῦσαι ὅλον τὸν κόσμον, dat zij δώδεκα ἔθνη voorstellen, m. a. w. dat de Christenen van alle hemelstreken te gader de twaalf stammen uitmaken, als één Israël, dat dien naam in waarheid dragen mag [2]). Zoo zeer heeft in het bewustzijn van dezen Pastor het Christendom Israël reeds verdrongen, dat hij, verhalende van een wijngaard, dien een heer aanlegde in zijnen akker en toevertrouwde aan zijnen knecht, den zin dier gelijkenis aangeeft met de woorden: ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν, αἱ δὲ ἄμπελοι ὁ λαὸς οὗτός ἐστιν ὃν αὐτὸς ἐφύτευσεν [3]). Het Oud-Testamentisch beeld is eenvoudig op de Nieuw-Testamentische toestanden overgedragen en de λαός zonder meer is het Christenvolk [4]).

Een allermerkwaardigste plaats in dit verband bekleedt zeer zeker het vierde evangelie. Men sla den concordans van Bruder eens op in voce Ἰουδαῖος en men zal getroffen worden door de groote onevenredigheid, die er heerscht in de evangeliën betreffende het gebruik van dit woord. In elk der Sy-

---

1) c. 26, 78, 82, 119, 123, 130, 135. 2) Simil. IX: 17.

3) Simil. V: 5.

4) Zie daarentegen de opvatting van *Hilgenfeld*, Zeitsch. f. w. th. 1848 S. 435 ff. Verg. *Duker en v. Manen*, Oud-Chr. letterkunde, bl. 407, 460. Indien de tekst niet zoo duister en op deze plaats bij gebrek aan een Grieksch Origineel niet zoo onzeker was, zonder wij hier ook de quaestie moeten ter sprake brengen van de steenen, die bij den torenbouw „in terram vadunt et non sunt politi", in onderscheiding van de „novelli in fide et fideles", die „adferuntur et ponuntur in structura turris", maar door de engelen „vermaand" worden (Visio III: 5). Moeten we voor *in terram* misschien lezen *in turrim* en een tegenstelling zien in *non politi* en *commonentur*, als gold het de Joden, die van nature tot het godsrijk behooren, tegenover de heidenen, die als het ware kunstmatig moeten worden aangebracht? Verg. Hand. 11: 23. Zie Hilgenfeld, Apost. Väter. S. 135; Oud. chr. letterkunde, bl. 336.

optici komt het vijf-, hoogstens zevenmaal voor. Johannes alleen gebruikt het meer dan zeventig malen. Dat dit geen toeval is, spreekt vanzelf. Johannes heeft telkens het Jodendom in zijn geheel voor den geest en rekent er mede af. Voor een deel is dit het natuurlijk gevolg van de omstandigheid, dat Jezus onder de Joden leefde, zoodat het volk als zoodanig noodzakelijk den achtergrond moest formeeren bij de teekening van een Christus-beeld. Voor een ander deel is deze donkere joodsche achtergrond tevens symbool van de vijandige wereld, waarin het Christendom zijn strijd te strijden had. Ἐγὼ παρρησίᾳ λελάληκα τῷ κόσμῳ zegt Jezus en hij omschrijft dit nader door de herinnering, dat hij in het openbaar gepredikt heeft in de synagoge en in den tempel, waar de Joden samenkomen. Deze beperking van den κόσμος tot de joodsche wereld noopt ons elders omgekeerd de joodsche wereld, die den Christus verwerpt, als tot een κόσμος uit te breiden [1]). Het verleden en het heden vloeien in het bewustzijn van den schrijver zonder ophouden in elkander over. Dit alles neemt evenwel niet weg, dat Johannes bij de keus van vorm en inhoud van zijn evangelie voor een zeer groot deel geleid werd door de gedachte aan de bijzondere verhouding der Joden tot het Christendom. De wijze, waarop hij die verhouding teekent, is alles behalve vleiend voor het kroost van Abraham. Hierbij denk ik niet aan de naïveteit, laat mij zeggen bekrompenheid, die de Joden ten toon spreiden in hun gesprekken met Jezus, daar zij die gemeen hebben met allen, die in het vierde evangelie met den Logos in aanraking komen. De apostelen zelve winnen het in vlugheid van bevatting van hen niet. Ook denk ik niet aan de herhaalde pogingen, die zij doen om Jezus te grijpen, te steenigen, of te dooden. Het kruis van Golgotha leverde als van zelve voor deze voorstelling het historisch motief. Veeleer denk ik aan de grieven, die den Joden naar het hoofd geworpen en aan de strafpredikatiën, die rechtstreeks aan hun adres gericht worden.

„Gij onderzoekt de Schriften, omdat gij in haar het eeuwige leven meent te hebben; en die zijn het, die van mij getuigen, en gij wilt niet tot mij komen om het leven te hebben. Eer

1) Joh. 18 : 20; 16 : 33; 17 : 14.

neem ik van menschen niet aan, maar ik ken u, dat gij de liefde tot God niet in u hebt. Ik ben gekomen in mijns Vaders naam en gij neemt mij niet aan; komt een ander in zijn eigen naam, dien zult gij aannemen. Hoe kunt gij gelooven, die eer van elkander aanneemt, en de eer, die van den eenigen God komt, niet zoekt? Meent niet, dat ik u bij den Vader zal aanklagen. Er is een, die u aanklaagt, Mozes, op wien gij hoopt. Want indien gij Mozes geloofdet, zoudt gij mij gelooven, want die heeft van mij geschreven; maar indien gij zijne Schriften niet gelooft, hoe zult gij mijne woorden gelooven?" ... „Waart gij Abrahams kinderen, gij zoudt Abrahams werken doen; doch nu zoekt gij mij te dooden, een mensch, die de waarheid, welke ik van God heb gehoord, tot u gesproken heb; dat deed Abraham niet!" ... „Gij hebt den duivel tot vader en wilt de begeerte uws vaders doen. Die was een moordenaar van den beginne, en in de waarheid staat hij niet, omdat er geen waarheid in hem is. Wanneer hij de leugen spreekt, dan spreekt hij uit het zijne; want hij is een leugenaar en de vader er van."

Met zulke woorden spreekt in schijn Jezus zijne tijdgenooten, maar in werkelijkheid de schrijver van het vierde evangelie de Joden zijner dagen aan [1]). Wie zoo spreekt, is blijkbaar door geen enkelen band meer aan de Joden gebonden. Met de Ἰουδαῖοι als zoodanig heeft hij afgedaan. Wel erkent hij, dat zij, welbeschouwd, de ἴδιοι van den Logos zijn [2]), dat de Christus hun wettige koning is [3]), maar voor zoover zij de oogen voor het licht der wereld gesloten, hunnen koning verworpen hebben, staan zij buiten zijne gemeenschap. Tot Johannes en zijne „wir" behooren zij niet. Deze ὑμεῖς staan aan de overzijde. Daar staan zij met alles behalve vriendschappelijke bedoelingen. De ure, waarin zij meenen Gode een dienst te doen door Christenen te dooden, is voor hen aangebroken [4]). Reeds hebben zij het besluit genomen, ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ Χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται [5]). Gelijk zij den heer gehaat en vervolgd hebben, zoo haten en vervolgen zij ook de dienaren, hatende „zonder oorzaak," naar het woord, dat ἐν τῷ

1) Joh. 5: 37—47; 6: 26—36; 8: 40—47. 2) 1: 11. 3) 1: 50; 18: 37; 19: 19—22. 4) 16: 2. 5) 9: 22; 12: 42; 16: 2.

νόμῳ αὐτῶν geschreven staat[1]). Geen wonder, dat deze laatsten, al weten zij ook, dat hun geen beter lot behoeft beschoren te zijn, dan den meester, toch zorgvuldig zich in acht nemen voor de wereld, waarin zij verdrukking vinden. Als van zelve sluiten zij hunne deuren *διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων*[2]). Verhard en verblind zijn deze Joden van het vierde evangelie, zoo verblind, dat zij over het hoofd zien, wat in de Schriften klaar en duidelijk te lezen staat[3]), zoo verhard, dat zij den Christus verwerpen ondanks de onweersprekelijke teekenen, die hij voor hunne oogen deed. Als een godslasteraar blijven zij hem des doods schuldig achten[4]). Intusschen treden zij met voeten hun eigen wet. *Οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον*[5]). In dit opzicht vallen zij allen onder hetzelfde vonnis. Mozes zelf zal hen oordeelen[6]). Zoo werpt de schrijver de beschuldiging van *ἀνομία* van de Christenen op de Joden zelve terug. Opmerkelijk is het daarbij, dat hij omgekeerd het argument uit de verwoesting van Jerusalem door de Joden tegen de Christenen keeren laat. *Ἐὰν ἀφῶμεν αὐτὸν οὕτως, πάντες πιστεύσουσιν εἰς αὐτόν, καὶ ἐλεύσονται οἱ Ῥωμαῖοι καὶ ἀροῦσιν ἡμῶν καὶ τὸν νόμον καὶ τὸ ἔθνος*, zoo laat hij Kajaphas spreken[7]). Of dit een ommekeer van eigen vinding is en of zij wellicht op deze of gene joodsche redeneering berust? Misschien op ondervindingen als die den schrijver van Handelingen den Ephesischen Secretaris de woorden in den mond deden geven: *κινδυνεύομεν ἐγκαλεῖσθαι στάσεως περὶ τῆς σήμερον*, of die hem Gallio met een *ὄψεσθε αὐτοί* de Joden deden wegdrijven van zijn rechterstoel?[8]) Hebben de Joden misschien, voor zoover zij zelve aanleiding werden tot beroeringen, mee geleden onder den druk der Christenen en dien tengevolge het optreden van het Christendom mede aangemerkt als een der oorzaken van den ondergang van hun volksbestaan? Wij zullen wel doen, zoo wij hier niet te veel speelruimte geven aan de fantasie. In elk geval mag geconstateerd worden, dat voor den schrijver van het vierde evangelie *οἱ Ἰουδαῖοι* een slag van menschen is, die een vijandige

---

1) 15:18—27. 2) 20:19. 3) 5:39, 45—47; 9:41; 10:34, 35. 4) 10:24, 25; 12:37. 5) 7:19 verg. 22, 23, 51. 6) 5:45. 7) 11:48; 18:14. 8) Hand. 19:40 verg. 18:14—16.

houding hebben aangenomen ten opzichte van het Christendom en wederkeerig weinig stof hebben om zich te beroemen op sympathie, van christelijke zijde hun betoond. Ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε. Dit éene woord, door den Christus van Johannes tot hen gesproken, zegt in dit opzicht genoeg [1]).

Met de vermelding van de geschriften, die wij het laatst bespraken, zijn wij reeds diep genoeg in de tweede eeuw afgedaald om een achtergrond te hebben, waartegen het boek der Handelingen behoorlijk kan uitkomen. Verder behoeven wij voor ons doel deze geschiedenis niet voort te zetten. Wij zouden haar anders nog een geruimen tijd kunnen vervolgen. De discussie tusschen het Jodendom en het Christendom is met de tweede eeuw nog op verre na niet tot een eind gekomen. De *Praedicatio Petri* (*et Pauli*) is volgens Hilgenfeld en blijkens de fragmenten, die hij er van mededeelt in zijn „Novum Testamentum extra canonem receptum" een „anti-jüdisches" geschrift [2]). In de pseudo-Ignatiaansche literatuur, die ons naar het midden van de tweede helft der tweede eeuw voert, wordt herhaaldelijk de waarde van het judaïsme ter sprake gebracht [3]). Minucius Felix in zijn *Octavius* laat het aan een tirade tegen de „Judaeorum sola et misera Gentilitas" niet ontbreken [4]). Tertullianus schrijft „*adversus Judaeos*". Origenes poogt menige grieve te verzachten, die Celsus een joodschen tegenstander van het Christendom in den mond had gelegd [5]). Hiermede zijn wij reeds in de derde eeuw gekomen. Ook nu nog vinden wij het einde niet. De Talmud deelt een uitspraak mede van rabbi Abbahu, den tijdgenoot van Diocletianus, die van weinig sympathie getuigt met den eerbied der Christenen voor hunnen Menschenzoon en Grätz aanleiding geeft om hem te noemen den „gewandten Polemiker gegen das Christenthum [6])." Hiëronymus, in een roerende beschrijving van het lot der verstrooide Israëlieten, kan het billijken, dat de lieden: „qui

---

1) 8: 21, zie ook Scholten. Ev. naar Joh. I bl. 154—159.

2) Fasc. IV p. 52 ff. Einleitung in das N. T. S. 825.

3) Ad Ephes. 18; ad. Magnes. 8, 10; ad. Philadelph. 6.

4) c. 10. 5) Zie Baur, Drei ersten Jahrh. S. 385 ff.

6) Jer. Taänith II: 1, bij Schürer S. 584; Grätz IV. S. 309. Wünsche S. 141.

quondam emerant sanguinem Christi, emant lacrymas suas [1]," en Chrysostomus achtte zich nog gerechtigd zeven redevoeringen te houden κατὰ τοὺς Ἰουδαίους [2]. Eindelijk, als het waar is, wat Overbeck in een zeer lezenswaard opstel betoogt [3], dat de brief aan Diognetus een product is uit den tijd na Constantinus, dan zijn de daarin voorkomende veroordeelingen van de δεισιδαιμονία, de πολυπραγμοσύνη en de ἀλαζονεία der Joden, de λαός, die de Christenen veracht [4], even zooveel bewijzen te meer, dat wij bij de beschrijving van de worsteling tusschen het Jodendom en het Christendom niet bij jaren maar bij eeuwen hebben te rekenen, een waarheid trouwens, die de wereldgeschiedenis ons predikt tot op den huidigen dag.

1) Ad. Zephan. I: 15, bij Schürer S. 363 f. 2) Zie boven jaarg. 1880 bl. 261
3) Studiën zur Geschichte der alten Kirche I. S. 1—74.
4) Ad Diogn. 1, 3, 4, 11.

(*Het slot volgt*). H. U. MEIJBOOM.

BOEKBEOORDEELING.

Der Altkatholicismus, historisch-kritisch dargestellt von Chr. Bühler. *Eine von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift.* Leiden, E. J. Brill. 1880.

Eindelijk is de in 1878 door het Haagsche Genootschap bekroonde verhandeling over de Oud-Kath. beweging verschenen. De redenen, waarom zij zoo lang op zich liet wachten, deelt de schrijver blz. III mede. Een voorname oorzaak der vertraging was gelegen in de geheele omwerking, die B. zijn werk heeft doen ondergaan. In hoeverre dit daardoor gewonnen heeft kan ik niet beoordeelen. In elk geval heeft men er dit bij gewonnen, dat de geschiedenis der genoemde beweging nu tot 1879 is voortgezet, waardoor de lezer ook verneemt, hoe de strijd over de opheffing van het verplichte coelibaat der geestelijken in Duitschland is afgeloopen en welken invloed de in 1878 aangenomen opheffing op de verdere lotgevallen der beweging voorloopig heeft gehad.

Vóór ik tot de beoordeeling van B's arbeid overga, doe ik hier reeds dadelijk opmerken, dat de prijsvraag zelve m. i. niet gelukkig kan genoemd worden. Zij luidde: Het genootschap verlangt: „Eene verhandeling over de Oud-Catholieke beweging van deze dagen, waarin haar oorsprong en voortgang geschetst, haar karakter bepaald, haar verhouding tot verwante verschijnselen in de geschiedenis der Christelijke Kerk in het licht gesteld en de uitzichten in hare toekomst overwogen worden." „Het is de bedoeling niet — gaat het programma voort — door deze redactie de schrijvers, die naar den prijs dingen, in

de verdeeling van hun werk te binden, maar veeleer hun de hoofdpunten aan te wijzen, die men door hen behandeld wenscht te zien." Voor werken van den omvang, zooals die gewoonlijk door het Haagsche genootschap worden uitgegeven, wordt hier veel te veel gevraagd. Bij het beantwoorden der uitgeschreven vraag wordt beknoptheid als deugd aangerekend. Zal men echter het hier genoemde onderwerp grondig behandelen, dan zou men minstens een paar boekdeelen kunnen vullen. Daar men de Oud-Kath. beweging van twee zijden kan bezien — zooals straks nader zal blijken — nl. als gericht tegen de pauselijke hierarchie en in de tweede plaats als voortgekomen uit de behoefte naar hervorming der katholieke kerk, is het bijna onmogelijk om, op beknopte wijze, haar verhouding tot verwante verschijnselen in de geschiedenis der christelijke kerk duidelijk in het licht te stellen. Iedere poging tot hervorming der kerk is dan min of meer met de beweging onzer dagen verwant en het is duidelijk, welk ruim veld ter behandeling hier den geschiedschrijver gegeven is. De gebreken, die Bühler's werk aankleven, zijn dan ook voor een deel hieraan toe te schrijven. Daarom meende ik deze opmerking te moeten laten voorafgaan, daar men bij het beoordeelen van B.'s arbeid niet uit het oog mag verliezen, welke eischen hem door de prijsvraag gesteld waren.

B. heeft zijn taak niet te licht opgevat, maar zooveel mogelijk kennis genomen van al wat in de laatste jaren over en naar aanleiding van de O.-K. beweging is verschenen. In de aanteekeningen in het Aanhangsel achter zijn werk vervat heeft men een rijk materiaal voor eigen onderzoek, daar de schr. hier telkens naar de door hem gebruikte bronnen verwijst. Getrouw aan het schema, hem door de redactie der prijsvraag gegeven, behandelt B. — na als inleiding een blik op het Vaticaansch Concilie geworpen te hebben — in het eerste hoofdstuk van het eerste gedeelte het ontstaan en de ontwikkeling der Oud-Katholieke beweging in Duitschland en Zwitserland, gevolgd door een opgave der O.-K. literatuur in die landen en een overzicht der O.-K. beweging in Holland, Oostenrijk, Frankrijk en Italië. Neemt men in aanmerking, dat de schets der geschiedenis van de beweging in Duitschland 46 en in Zwitserland 37 bladzijden beslaat, dan kan men

begrijpen, dat het onderwerp door den schrijver lang niet is uitgeput. Hij heeft zich dan ook bepaald tot het geven van een juist overzicht der besluiten van de congressen en Synoden en daaraan een schets van den tegenwoordigen toestand der beweging toegevoegd. Het leeuwen-aandeel valt daarbij aan de coelibaats-kwestie ten deel. Trouwens die zaak is gedurende eenige jaren *de* kwestie der duitsche Oud-Katholieken geweest. Uit het door den schr. medegedeelde blijkt, dat de opheffing van het verplichte coelibaat in Duitschland niet de nadeelige gevolgen heeft gehad, die sommigen daarvan verwachtten. De uitwendige geschiedenis, het vormen van gemeenten en de moeilijkheden, waarmede de O.-K. daarbij, door de tegenwerking der regeering van Beyeren vooral, hadden te worstelen, worden weinig besproken. Moest bij zulk een beknopte schets veel onvermeld blijven, wat bij een meer uitvoerige behandeling zeker zou zijn opgenomen, toch bevreemdt het mij, dat met geen enkel woord melding wordt gemaakt van de bekende Pinkster-verklaring van Juni 1871, die het eigenlijke program der beweging in Duitschland was. De moeilijkheden, die een snellere uitbreiding in den weg staan, zijn door den schr. juist geteekend.

Het tweede Hfdst. van het eerste gedeelte handelt over het karakter der tegenwoordige Oud-Katholieke beweging. Hoeveel goeds hier ook door den schr. moge zijn geleverd, kan ik toch met de behandeling van dit Hfdst., dat uit den aard der zaak het meest belangrijke is, niet volkomen vrede hebben. In de eerste plaats moet ik opmerken, dat de definitie, die B. aan zijn uiteenzetting laat voorafgaan, niet gelukkig gekozen is. Die definitie omschrijft de beweging als: *eine aus wissenschaftlichen, patriotischen und humanen, vor allem aber religiösen Beweggründen entsprungene evangelisch-protestantische Reformbewegung auf dem Boden der Katholischen Kirche.* Toen ik de eerste maal die definitie las — en reeds in den aanvang van het werk wordt van een *evangelisch-protestantischen Reformbewegung* gesproken — kon ik mijn oogen niet gelooven. De O.-K. beweging een evangelisch-protestantische Reformbewegung! Dus waren de Ultramontanen in hun recht, toen zij den O.-K. den naam van Neu-Protestanten naar het hoofd wierpen! Gelukkig dat de schr. op bl. 122 verzekert, dat het

woord protestantsch „natürlich nicht in ihrem historischen Sinne" bedoeld is. Dat *natürlich* maakt hier een vreemde figuur. Zij, die weten, hoe de Roomsch-Katholieken de tegenstanders van het Vaticanum als verkapte Protestanten voorstellen en hoe door Protestanten zelven is beweerd, dat de O.-K. door het verwerpen van het Vaticaansche concilie opgehouden hadden leden der Kath. kerk te zijn en hun niets overschoot dan openlijk tot het Protestantisme toe te treden, konden werkelijk door het lezen van B.'s definitie in den waan gebracht worden, dat ook hij tot hen behoorde, die de laatstgenoemde meening zijn toegedaan. Maar daarenboven, neemt men het woord niet in zijn historische beteekenis, welken zin heeft het dan? Er wordt dan alleen mede verklaard, dat de O.-K. protesteeren. Volkomen waar, maar men is daardoor niet veel wijzer. In de definitie had toch moeten worden opgenomen, waartegen geprotesteerd wordt. Uit de nadere omschrijving van het woord evangelisch blijkt, dat de schrijver het gebruikt in den zin van: „echt christelijk". In dit Hfdst. wordt nu verder aangetoond, hoe de O.-K. protesteeren tegen het geheele papaal-systeem, tegen hiërarchische aanmatiging, „Veräusserlichung" van de godsdienst en creatuur-vergoding, hoe zij op verschillende punten een meer evangelische opvatting dan de R.-K. hebben en welke hervormingen zij hebben ingevoerd. Wat ik tegen dit Hfdst. in zijn verband met de volgende heb in te brengen, is niet dat de schr. onjuiste voorstellingen zou hebben gegeven, maar dat het uitgangspunt der O.-K. beweging te veel uit het oog is verloren.

Om dit duidelijk te maken diene het volgende. De O.-K. weigerden de besluiten van het Vaticaansche concilie aan te nemen, omdat dat concilie niet oecumenisch was, ja! wat meer zegt, door nieuwigheden in de leer der kerk in te voeren, zich schuldig had gemaakt aan haeresie. Dientengevolge vervielen ook zij — beweerden de O.-K. — die desniettegenstaande zich bij dit concilie neerlegden tot ketterij. Werkelijk bleek dit met verreweg het grootste deel der Kath. kerk het geval te zijn. Het gevolg was, dat slechts de O.-K. het katholiek geloof zuiver hadden bewaard. Op eenmaal was dus als het ware de kerk tot een getal van eenige duizenden samengeslonken. Maar in welk een treurigen toestand verkeer-

den deze! Daar het geheele episcopaat (de Hollandsche O.-K. bisschoppen uitgezonderd) tot haeresie vervallen was, moesten zij hun kerkwezen op nieuw organiseeren. Zij werden daarbij gesteld voor de vraag: Waar is het geloof der Katholieke kerk het zuiverst weêr te vinden? Gelijk zij echter bij hun verzet tegen Rome waren uitgegaan van de stelling, dat slechts datgene, wat door een oecumenisch concilie als geloof der kerk is aangenomen, als zoodanig mag gelden, werden zij nu ook als van zelve heengedreven naar die conciliën, die sedert eeuwen in de kerk als waarlijk oecumenisch werden geroemd. Vandaar ook dat op de eerste synode dadelijk de vraag werd gedaan, welke hervormingen mochten worden ingevoerd en het antwoord luidde: Die, welke aan particuliere synoden geoorloofd zijn. Dat zij niet bleven staan bij een protest tegen de onfeilbaarheid was natnurlijk. Aan hervormingen in de Katholieke kerk was dringende behoefte. Altijd had men gewacht, totdat een oecumenisch concilie die zou brengen. Nu men echter in die verwachting was teleurgesteld en door den afval van de groote meerderheid der geloovigen aan zich zelven was overgelaten, kon men bij de reconstructie van het kerkwezen afrekening houden met al de misbruiken, die, zonder zich op een oecumenisch concilie te kunnen beroepen, in den loop der eeuwen in de kerk waren binnengeslopen. Slechts wat op die conciliën was vastgesteld als het geloof der kerk, moet door den Katholiek worden aangenomen. Hierbij moet in het oog worden gehouden het onderscheid tusschen dogma in engeren zin en theologisch leerstuk. Het katholiek dogma, waaraan niet mag worden getornd, is — zooals wij zagen — datgene, wat door de oecumenische conciliën is aangenomen. Daarnaast worden in de kerk verschillende leerstukken verkondigd, die men niet gehouden is aan te nemen, zoolang een oecumenisch concilie daaromtrent geen uitspraak heeft gedaan. Zoo is — om iets te noemen — de tegenwoordigheid van Christus in brood en wijn dogma; de wijze, waarop die tegenwoordigheid plaats heeft, een theologisch leerstuk, waaromtrent verschil van gevoelen kan heerschen. Daarom verwerpen de O.-K. ook de satisfactio superabundans en als gevolg daarvan den aflaat. Dat B. dit verschil niet in het oog heeft gehouden kan hieruit blijken, dat hij blz. 174 zegt: „Wir

können desshalb (nl. omdat veel van het door de R.-K. geleerde, maar door de O.-K. verworpene reeds in beginsel door sommigen in de 6 eerste eeuwen werd geleerd, met name het primaat van den bisschop van Rome) zwar dieser (nl. de R.-K. kerk) ihre Abstammung aus der alten Kirche nicht ganz bestreiten, und sie nicht neukatholisch nennen". De schrijver doelt hier, naar ik meen, op het feit, dat de O.-K. de volgelingen van Rome wel eens Neu-Katholiken noemen. Zij doen dit echter niet, omdat deze absoluut nieuwe theorieën zouden verkondigen, maar omdat zij tot geloof der kerk hebben verheven leerstellingen, die dit nimmer waren, stellingen waarvan het in de Pinkster-verklaring heet: „Deze zijn tot nu toe veel meer eenvoudig meeningen van theologische scholen geweest — hoewel dan ook door Rome zeer begunstigd en met haar oppermachtige middelen beschermd — welke de aanzienlijkste godgeleerden hebben bestreden en verworpen, zonder zich een berisping op den hals te halen".

B.'s definitie doet terecht uitkomen, dat men in de O.-K. beweging twee factoren kan opmerken, nl. verzet tegen de aanmatigingen van het pausdom en het invoeren van hervormingen in de katholieke kerk. Zal nu echter het laatste deel der definitie, waarbij de beweging wordt geschilderd als een hervormings-beweging *op den bodem der katholieke kerk*, naar behooren worden behandeld, dan is het niet genoeg dat men nagaat, of de O.-K. bij die hervormingen getrouw zijn gebleven aan de beginselen der katholieke kerk, maar dan moet vóór alles onderzocht worden, of zij *als Katholieken* in hun recht waren, toen zij weigerden de besluiten van 18 Juli 1870 te aanvaarden, dan moet met één woord de allesbeheerschende vraag beslist worden: Kan men Katholiek zijn zonder tevens Ultramontaan te zijn? Indien deze vraag ontkennend moest beantwoord worden, dan waren de O.-K. reeds dadelijk geoordeeld en zou het hun weinig baten, dat zij getracht hadden bij de door hen aangenomen hervormingen het katholiek karakter te bewaren. Deze vraag nu komt bij B. niet tot haar recht. Om haar naar eisch te beantwoorden moet onderzocht worden wat een oecumenisch concilie is, niet volgens de opvatting van den onpartijdigen historicus, maar volgens de meening welke dienaangaande in de katholieke kerk heerscht. Bij B. vinden wij

wel hier en daar eenige opmerkingen daaromtrent, maar hij is niet tot het wezen der zaak doorgedrongen. Het gaat niet aan te beweren, dat een oecumenisch concilie is zulk een concilie waar de geheele kerk is vertegenwoordigd. Dit is wel een der eischen, die men voor de oecumeniciteit doet gelden, maar men zegt dan lang niet genoeg. Volgens de Libri Carolini kan ook een provinciale synode het karakter van oecumeniciteit verkrijgen, indien hare besluiten door de geheele kerk worden aangenomen. B. deelt in zijn Inleiding een en ander mede, waaruit kan blijken, dat op het Vaticaansch concilie niet alles in den haak was, maar daarmede is alweder niet alles gezegd. Karakteristiek voor zijne behandeling van deze kwestie schijnt mij, dat in het Aanhangsel met geen enkel woord gerept wordt van het meesterwerk van von Schulte: Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe vom historischen und canonistischen Standpunkte und die päpstliche Constitution vom 18 Juli 1870. Ook onder de opgegeven O.-K. literatuur komt dit boek niet voor. Aan het einde van het aan het karakter der O.-K. beweging gewijde Hfdst. wordt de vraag: „sind die Altkatholiken noch berechtigt katholisch zu heissen, oder haben sie durch ihre Proteste und Reformen das Recht verloren sich so zu nennen, stehen sie in Bezug auf Lehre, Cultus und Verfassung auf dem Boden der Katholischen Kirche?" verschoven naar het tweede gedeelte, waar de vergelijking der O.-K. beweging met verwante verschijnselen aan de hand der historie zal worden behandeld. In het eerste Hfdst. van dat tweede gedeelte wordt dan een schets gegeven van de organisatie der katholieke kerk der 6 eerste eeuwen. Deze schets, waarbij de schr. vooral van Baur's Kirchengeschichte heeft gebruik gemaakt, is m. i. zeer goed geslaagd. In een 30-tal bladzijden wordt hier beschreven, hoe het er in die kerk uitzag met de leer omtrent schrift en traditie, met episcopaat en primaat, de opvattingen van de eigenschappen der kerk, cultus, tucht en godsdienstig-zedelijk leven. Bij elk dezer onderdeelen wordt nagegaan in hoeverre de O.-K. met de oude kerk overeenstemmen. In verband met het boven gezegde, betreur ik het, dat de autoriteit der conciliën zoo mager is bedeeld, omdat hier de cardo quaestionis voor de beoordeeling der O.-K. beweging is gelegen. Het bevreemdde mij daarom

op bl. 259 te lezen: „Der Altkatholicismus war auf dem Boden der katholischen Kirche stehend berechtigt:

Zum Protest sowohl gegen die Beschlüsse des sogenannten vatikanischen Concils über das Universalepiscopat und die Unfehlbarkeit des Papstthums und das Papalsystem überhaupt, als auch gegen manche andre damit zusammenhängende Irrthümer und Missbräuche der römischen Kirche. Er war vor allem berechtigt jene erstgenannten Decrete zu verwerfen, weil sie in Wiederspruch stehen mit der heiligen Schrift und der Tradition der katholischen Kirche. Es haben zwar viele Katholiken, die vor dem sogenannten vatikanischen Concil jene Lehren auch entschieden verwarfen dieselben, nachdem sie von diesem angenommen waren, doch mit Verläugnung ihrer Ueberzeugung als katholische Dogmen angenommen, und sie wollen die Altkatholiken wegen ihres Widerspruchs gegen dieselben nicht mehr als Katholiken ansehen. *Wir wollen desshalb nochmals darauf hinweisen* [1]), dass die Verwerfung der Beschlüsse einer Synode, solange diese nicht als ökumenisch anerkannt ist, auch auf katholischem Standpunkte volkommen berechtigt ist. Was aber das Urtheil über den ökumenischen Charakter einer Synode betrifft, so entspricht es der katholischen Anschauung, was Döllinger und nach ihm der Münchner Congress darüber erklärt hat, dass eine Synode, auch wenn sie der Form nach als eine ökumenische gelten könnte, doch keine solche sei, wenn sie des Bruchs mit der Vergangenheit, d. h. des Widerspruchs mit der Schrift und Tradition sich schuldig gemacht hätte, und dass sie erst dann als ökumenisch anzuerkennen sei, wenn ihre Lehrentscheidungen im unmittelbaren Glaubensbewusstsein des katholischen Volkes und in der theologischen Wissenschaft als übereinstimmend mit dem katholischen Glauben sich erwiesen hätten." Het bewijs daarvoor was nog niet geleverd. Ik erken gaarne, dat ik de juistheid van des schrijvers beweren volkomen toestem, maar vind die bewering nergens bewezen. Zoolang niet is onderzocht of het Vatikaansche concilie besluiten heeft genomen, die in strijd zijn met Schrift en traditie en niet vervat in het geloofsbewustzijn van het volk en in de theologische

---

1) Ik cursiveer.

wetenschap als overeenstemmend met het katholieke geloof, heeft men geen recht tot deze conclusie. De schr. *beweert* wel telkens dat de aangevochten leerstellingen niet in de Schrift (dit moet natuurlijk altijd zijn volgens de interpretatie der Katholieke kerk) en traditie worden geleerd, maar *bewezen* heeft hij het nergens. De Schr. zegt blz. 270: „Dieser Nachweis konnte freilich nicht in Bezug auf alle einzelnen Lehren und Einrichtungen gegeben werden, denn, theils würde das eine für unsre Arbeit zu weitläufige Untersuchung erfordert haben, theils wäre es jetzt auch noch nicht möglich. Es wäre dazu einerseits nöthig nach der katholischen Traditionsregel (quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est) zu untersuchen was wirklich alt- und christ-katholisch ist im Unterschied vom bloss Römisch-katholischen", en grondt deze stelling op het feit, dat het nu nog onmogelijk is een nauwkeurige kennis te bezitten van datgene, wat het tegenwoordige Oud-Katholicisme in leer en cultus als katholiek erkent en vasthoudt. Ik geef dadelijk toe, dat het door mij bedoelde onderzoek een uitvoerigen en daarbij niet zeer verkwikkelijken arbeid zou vorderen. Maar bij een werk als het hier beoordeelde *kan* men zich daaraan niet onttrekken, al behoeft dit onderzoek — het onderscheid tusschen dogma en theologisch leerstuk in aanmerking genomen — zich niet tot alle bizonderheden uit te strekken. Want waar de O.-K. zich op Schrift en traditie en op de meeningen van theologen uit alle eeuwen beroepen om hun goed recht te staven, daar wordt door de R.-K. evenzeer met een beroep op Schrift en traditie en uitspraken van theologen van gezag dat recht ontkend. De historicus heeft hier te vragen: wie heeft gelijk? B. geeft op die vraag geen dadelijk antwoord. Wel hebben de O.-K. zijne sympathie, maar waar hij hunne overeenstemming met de oude kerk aantoont, laat hij dadelijk volgen blz. 161: „.... wiewohl nicht zu verkennen ist, dass die Anfänge des Papalsystems auch in ihr (de Katholieke kerk der 6 eerste eeuwen) vorhanden, und desshalb die, welche die vatikanischen Papaldecrete anerkennen, nicht eines völligen Bruchs mit der alten Kirche zu beschuldigen sind". Dus beiden kunnen zich op die oude kerk beroepen! Maar dan is men door B's onderzoek niet veel verder gekomen. Ik geloof, dat B. heeft vergeten, dat de toestand na 18 Juli 1870 geheel

veranderd is. Toen is wat vóór dien tijd door velen werd geleerd, *tot leer der kerk* verheven, en dat volgens de O.-K., naar ik meen terecht, wel degelijk in strijd met de oude kerk.

Om nu nog eenmaal in enkele woorden mijn oordeel over B's beoordeeling van het hedendaagsche Oud-Katholicisme saam te vatten: B. heeft zeer terecht aangetoond, dat de O.-K. als leden der Katholieke kerk in hun recht zijn wat de door hen ingevoerde hervormingen, hun verkiezing van een bisschop enz. enz. betreft. De vraag, die daaraan moest *voorafgaan*: mochten zij als Katholieken het Vaticaansche concilie verwerpen en bewezen zij op door de Katholieke wetenschap gestaafde gronden, dat door het tot dogma verheffen der Vaticaansche besluiten de Katholieke kerk is veranderd en men dus die besluiten niet kan aannemen zonder van het ware Katholieke geloof af te vallen, is door hem niet naar eisch beantwoord.

Aan het Hoofdstuk over de Katholieke kerk der 6 eerste eeuwen, sluit zich onmiddellijk een ander aan getiteld: Dem Altkatholicismus verwandte Erscheinungen im Mittelalter. Hier had de schrijver een bizonder zware taak te vervullen. Wat al gebeurtenissen en stroomingen van paus Nicolaas I af tot op de Hervorming! Een boekdeel zou men daarover kunnen vullen, zelfs zonder de beschuldiging van te groote uitvoerigheid op zich te laden. Niemand, en de schr. zeker het allerminst, zal dan ook beweren, dat het hier geleverde op volledigheid aanspraak kan maken. Ik maak den schrijver daarvan echter geen verwijt, omdat hij voor zijn overzicht slechts over eenige bladzijden kon beschikken. Maar zooals het hoofdstuk nu is had het evengoed achterwege kunnen blijven. De historicus van professie vindt hier geen enkel nieuw gezichtspunt en of de leek uit de hier gegeven schets zal kunnen beoordeelen in hoeverre de O.-K. beweging in de Middeleeuwen wortelt is, — meen ik — zeer twijfelachtig. En toch zijn de Middeleeuwen van overwegend belang. Met de Hervorming verloor de Katholieke kerk wel een groot deel van haar gebied, maar daardoor traden tevens de voornaamste bestrijders uit de kerk en, werd ook al in het tijdvak der Reformatie door Katholieken op hervorming der kerk aangedrongen — en niet zonder vrucht — aan de bestrijding van het pausdom was in de kerk voor langen tijd een einde gemaakt. De heer B. heeft in Hoofdst. III van

dit gedeelte de met de O.-K. beweging verwante verschijnselen van den nieuweren tijd onderzocht en het is m. i. een der best geslaagde hoofdstukken van zijn werk, waarin hij al wat daarin de aandacht verdient, beknopt en toch duidelijk heeft behandeld. Maar daarom is het des te meer te betreuren, dat de behandeling der Middeleeuwen niet wat uitvoeriger is uitgevallen en niet wat langer is stilgestaan bij de 14de eeuw, omdat men inzonderheid daar ongeveer alles vindt uitgesproken, wat door de O.-K. onzer dagen wordt geleerd en in praktijk gebracht. Wel heeft de schr. op verdienstelijke wijze een blik geworpen op de hervormingsconciliën en hunne woordvoerders, op de Waldenzen, op de bewegingen door Wiclif, Huss en Savonarola in het leven geroepen en de werkzaamheid der Mystieken herdacht, maar het streven van Gerson c. s. is niet te verklaren zonder dat men let op het schouwspel dat de Katholieke kerk van de eerste helft der 14de eeuw te aanschouwen geeft. Met B's definitie van de O.-K. beweging onzer dagen voor oogen, kan men op bijna alle punten verwante verschijnselen in dien tijd aanwijzen. Het is hier niet de plaats een schets der Katholieke kerk uit die dagen te geven. Om echter mijn beweren te staven, wil ik op enkele punten wijzen.

Heeft Pius IX in onzen tijd op de buitensporigste wijze de macht van den paus over vorsten en volken — ten minste in theorie — doen gelden, in Bonifacius VIII en Johannes XXII had hij in dat opzicht waardige voorgangers gehad. Maar gelijk Pius in de kerk op niet geringen tegenstand stuitte, zoo vonden ook genoemde pausen felle bestrijding. In den strijd tegen Bonifacius vond Filips de Schoone steun in het ontwakende nationaliteitsgevoel zijner onderdanen en in Duitschland had hetzelfde plaats, toen Johannes XXII en Benedictus XII in den strijd met Lodewijk den Beier op de meest aanmatigende wijze zich in de duitsche rijksaangelegenheden mengden. Niet alleen het volk, ook een groot deel van het episcopaat koos des keizers zijde. Belegden de pausen het land met het Interdict, het volk dwong op vele plaatsen de geestelijkheid tot het houden van godsdienstoefening en verdreef de priesters, die niet wilden „zingen". En het ontstaan der sage van den terugkeer van keizer Frederik II, die onder de regeering van den „papen-koning" Karel IV weder opkwam, bewijst voldoende de

stemming des volks. Toen de pausen ook op dogmatisch gebied hun macht wilden doen gelden, riepen zij daardoor een storm in het leven, die voor het pausdom de noodlottigste gevolgen had. Op Allerheiligen 1331 verkondigde Johannes XXII in een preek, dat de geesten der gestorvenen eerst na de opstanding en de daarmede gepaard gaande hereeniging met het lichaam, zich in de aanschouwing Gods zouden mogen verlustigen. Tegen deze opvatting der visio beatifica ontstond van alle zijden oppositie. De Parijsche theologen verklaarden haar voor kettersch en de koning van Frankrijk zou den paus bevolen hebben zijn leerstuk terug te nemen met de woorden: „qu'il le revoquast ou qu'il le ferait ardre!" Zelfs in het college der kardinalen werd van een concilie gesproken, zoodat de paus genoodzaakt was zijn leerstuk terug te nemen. Intusschen had hij door dit voorval weder nieuw voedsel gegeven aan den sedert eenige jaren in de Minorieten-orde heerschenden strijd over de armoede van Christus. Deze strijd is uit een tweeledig oogpunt van belang. In de eerste plaats omdat hij de aanleiding werd tot een principiëel bestrijden van de aanmatigingen der pausen, en in de tweede plaats omdat hij geboren was uit de behoefte naar hervorming. Want in het wezen der zaak was deze strijd niet anders dan een verzet tegen de toenemende „Verweltlichung" der kerk. Hoe sterk trouwens de behoefte aan hervorming reeds in den aanvang der 14de eeuw gevoeld werd, kan blijken uit het feit, dat, toen paus Clemens V een concilie naar Vienne samenriep om zijn goedkeuring te hechten aan de opheffing van de orde der Tempelheeren, al de bisschoppen 's pausen bewering, dat het concilie zou strekken tot hervorming der kerk, in ernst hadden opgevat. Bij de opening (1311) kwamen allen met hervormingsvoorstellen voor den dag. Een der bisschoppen stelde zelfs de opheffing van het coelibaat voor!

Door zich bij den gebannen keizer aan te sluiten, hadden de Minorieten wel hun eigen zaak ten zeerste benadeeld, maar tevens is dat de oorzaak geworden van het verschijnen van een reeks geschriften, waarin de aanspraken der pauselijke hiërarchie zoowel op staatsrechtelijke als op dogmatische gronden werden bestreden. Traden mannen als Alvaro Pelayo, Augustinus Triumphus, Koenraad van Megenberg voor de macht des pausen in de weer, de tegenpartij kon zich op woordvoerders beroe-

men, wier argumenten niet licht te weerleggen waren. Om slechts een paar namen te noemen, herinner ik hier aan Marsilius van Padua en Willem van Occam. Vreemd is het zeker, dat de eerste door Bühler niet eenmaal wordt genoemd, de laatste slechts terloops als de beroemde geleerde van de Franciscaner orde wordt herdacht, terwijl men eerst in het aanhangsel zijn naam vermeld vindt, zonder dat echter een zijner geschriften wordt opgegeven [1]). En toch heeft men hier — in Occam vooral — twee voorloopers der hedendaagsche O.-K. De theorieën, door Marsilius in zijn met Johan van Jeandun vervaardigden *Defensor Pacis* verkondigd, zullen in haar geheel ook nu door de O.-K. niet worden aanvaard, maar in het bestrijden der thans tot dogma verheven leerstellingen, is hij een hunner voorgangers. Verder zij hier herinnerd hoe, ook volgens Marsilius, voor beslechting van geschillen in geloofszaken het concilie — en daarin mogen ook leeken zitting nemen — de eenige autoriteit is en hoe ook bij dezen geleerde, evenals bij de O.-K., het democratisch karakter der kerk sterk op den voorgrond treedt. Wat nu Occam betreft, reeds het eerste document van beteekenis, door de O.-K. in de waereld gezonden — de zoogenaamde Pinkster-verklaring — beroept zich op hem, en dat met het volste recht. Men hoore slechts hoe Riezler zijn eindoordeel over hem samenvat [2]). „Was bei Ockam unermüdlich wiederkehrt, mit der gröszten Entschiedenheit auftritt und sein ganzes System beeinfluszt, ist der Kampf gegen die weltliche Oberhoheit, insbesondere aber gegen die Unfehlbarkeit des Papstthums. In anderen Punkten läszt er wohl auch den Gegensatz einmal recht energisch zum Wort kommen, läszt uns zuweilen über seine Gesinnung völlig im Zweifel; in der Negation päpstlicher Unfehlbarkeit aber und päpstlicher Allgewalt ist er stets unzweideutig, stets folgerichtig und stets von sittlichem Pathos getragen. Und die wichtigsten Doctrinen hangen bei ihm davon ab. Das Richteramt des Kaisers über den Papst und der Einflusz des Kaisers auf die Papstwahl — beides kömmt ihm nur dann zur

---

1) De beteekenis van deze mannen is door B's mededinger naar den prijs beter begrepen. Op blz. 28—30 van Th. Förster's in 1879 verschenen „Altkatholicismus, eine geschichtliche Studie" wordt hun streven kort uiteengezet.

2) Die Literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers, von S. Riezler. Leipzig, 1874. S. 274.

Geltung, wenn der Papst in Ketzerei verfällt. Der Zusammentritt einer allgemeinen, auch Laien umfassenden Kirchenversammlung auf Grund des Gemeindeprincips ist ihm ebenfalls von dieser Vorbedingung abhängig. Um den Satz also, dasz auch der Papst in Ketzerei verfallen kann, concentrirt sich ein guter Theil seiner kirchenpolitischen Theorien. Was er am Papste Johann erlebte, das gab seinem Geiste, dem es so viel zu schaffen machte, die Richtung, das bildete fortan den Mittelpunkt seines Denkens und Sinnens".

Dat de schriften dezer mannen niet dadelijk een overwegenden invloed hebben uitgeoefend, kan geen verwondering baren. Zij waren met hunne denkbeelden de publieke opinie een goed eind vooruitgesneld, zonder dat deze hen daarbij aanstonds kon volgen. Maar de beteekenis van hun werk kan niet hoog genoeg worden geschat. Een merkwaardig verschijnsel mag het genoemd worden, dat tot 1450 geen aan het papaal-systeem gewijd werk meer verscheen. In Wiclif's leeringen meende paus Gregorius XI den invloed van Marsilius te ontdekken. En van Occam's schriften is de invloed nog gemakkelijker na te gaan. Reeds in de 14de eeuw was een deel daarvan, vooral in Frankrijk, veel verbreid, getuige het omstreeks 1376 waarschijnlijk door Filippe de Mazière geschreven Somnium Viridarii, en latere bestrijders van het pausdom, zoowel Gerson en de Protestanten, evenals nu de O.-K., beroepen zich op hem. Het hier aangestipte moge volstaan om te doen zien, dat, zoo ergens, de 14de eeuw de plaats is, waar men van met de O.-K. beweging verwante verschijnselen kan spreken.

In het derde gedeelte van zijn werk worden door B. ten slotte de vragen naar het goed recht en de toekomst der O.-K. beweging behandeld. Zijn oordeel over het eerste punt is hier reeds besproken. Slechts zij nog vermeld, dat hij daarbij ook de vraag ter sprake brengt, of naast de Protestantsche ook de Oud-Katholieke opvatting van het Christendom recht van bestaan heeft, waarop door B. toestemmend wordt geantwoord. De uitzichten voor de toekomst der O.-K. zijn door den Schr. uitvoerig en op uitstekende wijze behandeld. De staatkundige toestand der verschillende landen, waar de beweging wortel heeft geschoten, de macht der Roomsch-Katholieke kerk en haar invloed op het volk, de gebreken, die de beweging aan-

kleven, zoowel als de lichtzijden, die daarbij zijn waar te nemen, worden door hem besproken en leiden hem tot de conclusie, dat de O.-K. beweging wel een toekomst heeft; maar dat, evenmin als zij, die der beweging een spoedigen dood voorspellen, veel kans hebben om hun profetie in vervulling te zien komen, aan den anderen kant voor de O.-K. geen schitterende of snelle overwinningen in den eersten tijd te behalen zijn.

Wellicht dat ook B's in vele opzichten goed geschreven werk, door het verspreiden van meer licht over een beweging, die door velen nog zoo geheel verkeerd wordt beoordeeld, den O.-K. ten goede zal komen.

Den Haag, 5 Nov. 1880. W. P. C. Knuttel.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Jahrbücher für prot. Theologie, 1880, IV. L. F. zu Solms, Recht und Unrecht der Metaphysik, III. — Grill, über Bedeutung und Ursprung des Nasiräersgelübdes. — Bahnsen, zum Verständniss von II Thess. 2, 3—12. — Steck, der Pilgerweg der Galiläer nach Jerusalem. — Paul, die Interpretation der Schöpfungsgeschichte bei dem Apologeten Theophilus. — Schmidt, Akten eines Ketzerprozesses aus dem 16ten Jahrhundert.

1881, I. Siegfried, Theologie und Naturwissenschaft. — Hasenclever, die altchristlichen Monumente als Zeugnisse für Lehre und Leben der Kirche. — Dräseke, der Brief des Origenes an Gregorios von Neocäsarea. — Benrath, die Summa der heiligen Schrift. — Studer, zur Textkritik des Jesaja, III. — Lipsius, zur edessenischen Abgarsage.

The Bibliotheca sacra. Vol. XXXVII. October 1880. History and the concept of God, by Rev. G. T. Ladd. — The N. T. vocabulary, by Prof. L. S. Potwin, III. — The Sabbath, by Rev. W. de Loss Lore. — The Christian doctrine of God, by E. V. Gerhart. — The history of research concerning the structure of the O. T. historical books, bij Prof. A. Duff. — Relations of the Aryan and Semitic languages, by Rev. J. F. Mc. Curdy, V. — Recent German works and University intelligence. — Recent publications.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, XXIII, 4. F. Schröring, zur Erklärung der Genesis. — A. Hilgenfeld, Joel und Baruch. — Philo und die Therapeuten. — H. Rönsch, Xeniola theologica. — A. Hilgenfeld, die Irrlehrer der Hirtenbriefe des Paulus. — H. Tollin, Luther und Marheinecke. — C. Egli, die Bäume des Paradieses. — A. Hilgenfeld, Häresiologische Berichtigungen. — Anzeigen.

XXIV, 1. A. Hilgenfeld, Cerdon und Marcion. — W. Grimm, über einige das Buch Tobit betreffende Fragen. — O. F. Fritzsche, der Brief des Ratramnus über die Hundsköpfe. — H. Tollin, Die Zeugung Jesu in Servet's Restitutio Christianismi. — M. Grünwald, zur Geschichte der Massora. — Anzeigen.

HET WEZEN VAN DE ZEDELIJKHEID.

Ofschoon het woord zedelijkheid den taalkundigen vorm van een substantivum heeft, heeft het de logische waarde van een adjectivum, evenals het geval is met deugd, goed, het goede, het volmaakte, enz. Met zedelijkheid duiden wij namelijk deze hoedanigheid van menschelijke wilsuitingen of handelingen aan, dat zij, bij mogelijke andere eigenschappen ook deze hebben of wel behooren te hebben, dat zij zedelijk zijn. Of wel behooren te hebben zeggen wij, want met zedelijkheid bedoelen wij een eigenschap die behoort te zijn en in de werkelijke wereld nog slechts aanvankelijk was en is [1]). En de mensch, wiens wilsuitingen gedacht worden die hoedanigheid te bezitten wordt dan een zedelijk mensch en zijn leven een zedelijk leven genoemd.

De levensuitingen of het leven dat aan het willen zijn oorsprong en algemeen karakter dankt, het zedelijk leven, behoort het menschelijk leven te zijn in zijn geheelen omvang. Heden ten dage wordt onder de beoefenaars der zedekunde algemeen de overtuiging gekoesterd, dat de eisch der zedelijkheid niet tot een gedeelte van 's menschen doen en laten mag beperkt worden. Er zijn geen zedelijk onverschillige handelingen, handelingen, die noch goed noch slecht zouden zijn [2]). Maar dat menschelijk leven in zijn geheelen omvang is in zijn verloop een reeks van elkander opvolgende handelingen, die tot bij-

1) Met „behooren" wordt beter dan met „moeten" de gebiedende eisch van de zedelijkheid, het duitsche „Sollen", uitgedrukt.

2) Zou in het wetenschappelijk spraakgebruik geen aanbeveling verdienen om de tegenstelling „goed en slecht" te bezigen als men van wilsuitingen, en de tegenstelling „goed en kwaad" als men van machten spreekt, die objectief ten aanzien van den wil zijn en hem prikkelen om zich te uiten?

zondere groepen gebracht en dus nog met andere namen dan met den algemeenen naam van zedelijk (of onzedelijk) kunnen gekenschetst worden. Wij brengen die groepeering tot stand als wij in ons leven verschillende levenskringen of levensbetrekkingen onderscheiden waarin wij komen te staan: het huisgezin en den familiekring, de maatschappelijke samenleving met haar bezigheden, beroepen en bedrijven, de kerk of het godsdienstig gemeenschapsleven, de staat. Onze taal of liever onze gewoonte in het gebruik van onze taal geeft ons niet die vrijheid van het vormen van adjectiva, welke b. v. onze Duitsche buren zich veroorloven. Nevens huiselijke, maatschappelijke, godsdienstige, kerkelijke en staatsburgerlijke handelingen moeten wij van handelingen, die wij als bekleeders van een of ander ambt of als uitoefenaars van een of ander beroep verrichten, spreken. Maar het is duidelijk wat ik bedoel. Evenals geld, eigenlijke geldswaarde, een abstractum is, aanduidende de algemeene eigenschap welke bijzondere ieder hun eigen naam dragende objecten, muntstukken en papieren van waarde, met elkander gemeen hebben, zoo is ook zedelijk de algemeene eigenschap die al de bijzondere, nog een eigen, haar bijzondere hoedanigheid uitdrukkenden, naam dragende handelingen met elkander behooren gemeen te hebben. En evenmin als wij naast en behalve bepaalde gouden, zilveren en koperen muntstukken en bepaalde effecten en bankbilletten ook nog geld in ons bezit kunnen hebben, zijn er naast en behalve die bovengenoemde bijzondere handelingen ook nog zedelijke handelingen die wij zouden kunnen verrichten. Misschien wacht mij hier de bedenking, dat er nog een bijzondere levenskring is, dien ik niet noemde, namelijk de kring van het innerlijk leven, hetwelk bestaat uit wilsuitingen of handelingen, die de vorming van eigen geest en gemoed beöogen. Maar de arbeid aan de beschaving en veredeling van geest en gemoed wordt niet en kan niet verricht worden buiten samenhang met de menschelijke samenleving en haar invloed. Elke bijzondere zedelijke wilsuiting op dit arbeidsveld heeft betrekking op onze vorming tot de bekwaamheid voor huiselijke, maatschappelijke en elke andere bovengenoemde bijzondere plichtsbetrachting. De vorming tot de bekwaamheid voor die plichtsbetrachting is tegelijkertijd zedelijke vorming van eigen geest en gemoed.

Geven wij nu aan een leven, waarvan het door den wil ontstane beloop zich vertoont in zoovele bijzondere soorten van handelingen, in zijn geheel den naam van zedelijk leven, dan is het duidelijk, dat zedelijkheid een algemeene eigenschap van al die daden aanduidt. Wij bedoelen er een hoedanigheid mede, die behoort voor te komen in elke handeling als 't ware in samengroeiing (in concreto, van concrescere) met die bijzonderheid van haar, waardoor zij een bepaalde handeling in den een of anderen bijzonderen levenskring is, en welke dus alle handelingen in elken levenskring, zullen zij te zamen het bedoelde zedelijke leven vormen, met elkander behooren gemeen te hebben.

Welke is nu die eigenaardigheid? wat is dat „zedelijke," waardoor elke handeling voor zich in elken levenskring zich behoort te kenmerken om haar het praeditaat van zedelijk te doen verdienen? Wij vragen naar het wezen, naar de conditio sine qua non van de zedelijkheid.

Wat ik het „wezen" van de zedelijkheid noem wordt ook wel de maatstaf der zedelijkheid genoemd, d. i. de grondgedachte of het hoofdbeginsel, waarnaar bepaald wordt of zekere daden al of niet zedelijk zijn. Ik geef echter aan de uitdrukking „het wezen" [1]) daarom de voorkeur, omdat daarmede het bijdenkbeeld het gemakkelijkst zich verbindt, dat de zedelijkheid een in de handelingen zelve inwonende, een met haar saamgegroeide eigenaardigheid is. Met de uitdrukking „de maatstaf der zedelijkheid" verbindt het bijdenkbeeld zich spoediger, dat over het al of niet zedelijke van zekere daden niet naar het innerlijk gehalte, dat zij hebben, beslist moet worden, maar dat een van buiten af aangebrachte en buiten de daden aanwezige toetssteen behoort aangewend te worden [2]).

---

1) Prof. Cannegieter bedoelt in zijn werk „De zedelijkheid. Haar wezen, grondslag en doel," Groningen 1879, met „het wezen van de zedelijkheid" „de kiem" der zedelijkheid in de menschelijke natuur, den zedelijken aanleg. Maar tegelijkertijd verstaat hij er onder „het begrip" van de zedelijkheid, „waarvan de algemeene bestanddeelen deze zijn: de zedelijke aanleg, de zedelijke gezindheden en de zedelijke daden (bl. 14)." Ik voor mij reken de zedelijke wilsuitingen ook tot de zedelijke handelingen of daden, omdat tot deze als standvastig kenmerk het gewild zijn behoort. Onder zedelijke gezindheid versta ik de tot zekere standvastigheid gekomen neiging tot zedelijke wilsuitingen.

2) „Maatstaf" der zedelijkheid past daarom beter in andere stelsels van zedeleer

Met de scheikunde van het abstraheerend verstand moeten wij dus het eigenlijk zedelijke als 't ware losmaken van de bijzondere verbindingen, waarmede het als het algemeene, als datgene wat alle zedelijke handelingen met elkander gemeen hebben, voorkomt. Behoudens het bezit van dit gemeenschappelijke en altijd en overal, waar wij de aanwezigheid van het zedelijke erkennen, identische, kunnen die zedelijke handelingen overigens hemelsbreed van elkander verschillen. Zij kunnen van elkander verschillen wat betreft de aandoeningen van het gemoed, de voorstellingen van de fantasie, de denkbeelden van het redelijk verstand, waarmede zij opkomen en in het bewustzijn leven. Ook kunnen zij van elkander verschillen wat betreft de bijzondere omstandigheden waaronder zij gedaan werden, de gevolgen die zij hebben in de gebeurtenissen die zij doen plaats grijpen, en de veranderingen die zij doen ontstaan, zoowel in het subject van de handelingen als buiten hem in engeren en wijderen kring. Die mogelijke onuitputtelijke verscheidenheid van handelingen, waaraan het praedikaat van zedelijkheid toekwam en toekomt, is het natuurlijk gevolg daarvan, dat zedelijkheid, zij het ook over 't algemeen in nog maar aanvankelijke ontwikkeling, zich onder menschen, zoodra zij slechts aan den nog geheel dierlijken staat van volstrekte onbeschaafdheid ontwassen waren en zijn, altijd en overal heeft voorgedaan en voordoet. Derhalve onder groot verschil van levensopvatting en wereldbeschouwing, onder de heerschappij van zeer uiteenloopende zeden en gewoonten, in verband met verschillende hoogten van maatschappelijke ontwikkeling.

---

dan het door mij verdedigde. Beter in de stelsels van het Utilisme en het Eudaemonisme, die men de Moraal van het Succes zou kunnen noemen. Volgens die stelsels wordt de zedelijkheid van handelingen afgemeten naar de gunstige gevolgen die zij hebben: in het Utilisme of Altruitisme, of zij het meest mogelijk nut voor het grootst mogelijke aantal menschen uitwerken; in het Eudaemonisme, of zij het duurzaamst geluk van hen die de zedelijke handelingen verrichten aanbrengen. Insgelijks past die uitdrukking voor een stelsel van zedeleer, waarin de maat der zedelijke waarde van de onderscheiden handelingen wordt afhankelijk gemaakt van de maat harer aannadering tot de verwezenlijking van het ideaal, dat wij ons van die handelingen kunnen vormen. Dit stelsel van zedeleer zou men het aristocratische kunnen noemen, voor zoo ver daarin alleen zij, die het voorrecht hebben van de in hun tijd gekoesterde, zuiverste en meest omvattende idealen van huiselijk, maatschappelijk leven, enz., te kunnen kennen, naar de kroon van echte zedelijkheid zouden mogen dingen.

Zou de waarheid van de hier uitgesproken stelling, dat zedelijkheid een levensuiting van menschelijk zieleleven is, die zich altijd en overal onder het menschelijk geslacht heeft voorgedaan, met grond betwijfeld kunnen worden? Ik houd mij overtuigd van neen. Die stelling wordt natuurlijk beâamd door allen, die niet meer alleen de Israëlitische en Christelijke godsdiensten voor „ware" en al de overige voor „valsche" godsdiensten houden. Zij wordt wêersproken in een aristokratische zedekunde als van von Hartmann, die alleen „Vernunftmoral," volgens de beteekenis die hij aan dat woord geeft, de hoogst mogelijke ontwikkeling van zedelijkheid, voor ware zedelijkheid wil laten doorgaan en elke die daar beneden staat als „Pseudomoral" kenschetst. De instemming met bovengenoemde stelling is boven allen twijfel verheven in de schatting van hen, die, evenals wij, den grondslag van de zedelijkheid gelegen achten in het wezen van den mensch en haar dus omschrijven als de zich ontwikkelende humaniteit. En als op een rechtstreeksch bewijs voor genoemde stelling mag men zich op het feit beroepen, dat wij het zelfverwijt van de conscientie over verrichte maar niet betamende handelingen niet alleen in ons zelven waarnemen en van medemenschen vernemen, maar ook vermeld vinden in de voor ons overgebleven letterkunde van alle volken en van alle eeuwen. Een bevredigende psychologische verklaring van het zelfverwijt in menschelijk zieleleven dwingt tot de stelling, dat zedelijkheid altijd en overal onder het menschelijk geslacht is voorgekomen, en rechtvaardigt de grondstelling van onze Ethiek, dat de zedelijkheid haar grond en drijfveer heeft in het wezen van den mensch.

Het gemeenschappelijk identische dan in alle mogelijke bijzondere handelingen, aan wie wij het praedikaat van zedelijk hebben toetekennen, is: het willen of de vrije zelfbepaling uit plichtbesef in overeenstemming met een geëerbiedigde zedewet.

Bij de behandeling van elk bijzonder hoofdstuk uit de Ethiek ondervinden wij hoe de ethische hoofdbegrippen zóó nauw met elkander samenhangen, dat men ieder hunner moeielijk anders volledig kan ontvouwen dan in zijn systematischen samenhang

met alle overigen. En daarbij ook hoe onze Ethiek, als theorie van de zedelijkheid, innig verbonden is met onze anthropologische en metaphysische overtuigingen in het algemeen, en dat wel, ofschoon de praktijk van de zedelijkheid onafhankelijk is van elke bijzondere wereldbeschouwing. Het gebied, waarop ik mij in deze studie over het wezen van de zedelijkheid wensch te bewegen, is uitsluitend het anthropologische, waarop echter bij bepalingen omtrent *het wezen* van den mensch de bodem van mogelijke rechtstreeksche empirie ons begeeft, zoodat wij dan op het gebied van de metaphysica treden.

Ik heb evenwel een algemeene opmerking, die uitsluitend tot de metaphysica behoort, en hier tot recht verstand van het volgende niet achterwege mag blijven.

Die opmerking is deze: de metaphysica hebbe toetezien, dat zij de uitkomsten van deugdelijk gestaafde algemeene empirische waarneming en ervaring niet verwringe of veronachtzame op het vermeend bevel van eenige theorie omtrent waarneming en ervaring. Een theorie ontvangt het kenmerk van hare deugdelijkheid allereerst hierdoor, dat zij dergelijk verwringen of veronachtzamen niet noodig heeft. Ten voorbeelde wijs ik op het wijsgeerige natuuronderzoek. In den naam van wijsgeerig natuuronderzoek of metaphysica der natuur, wordt wel eens de eisch voorgedragen, dat wij, wat aangaat de zintuigelijk waargenomen wereld waarin wij leven, *eigenlijk* niet mogen meenen een wereld buiten ons te zien, want dat wij *eigenlijk* slechts voorstellingen, die uit subjectieve, door ons volstrekt onbekende invloeden opgewekte, gewaarwordingen zijn voortgekomen, in ons waarnemen en die voorstellingen dan naar „een buiten ons" projicieeren. Wat anders doet men op deze wijze dan ontkennen wat empirisch onbetwistbaar waar is, dat wij een wereld buiten ons zien en ons in die wereld bewegen, ten gevalle van een theorie, die juist bestemd is, niet om hetgeen empirisch onbetwistbaar vast staat te ontkennen, maar om dat te verklaren [1])?

1) Ik bestrijd geenszins in haar geheel de thans vrij algemeen geldende physisch-psychische theorie omtrent het ontstaan van het voorkomen of de physiognomie, hetwelk de wereld, waartoe wij behooren en waarin wij leven, door ons zintuigelijk waarnemen en de daarop gebouwde ervaring en kennis voor ons heeft: een theorie, die ons in hare hoofdtrekken Kant's genetische verklaring van de phaenomenale

Een gelijksoortig veronachtzamen van empirisch onbetwistbare feiten komt, mijns inziens, voor, wanneer een monistische theorie omtrent den mensch als bewerktuigd levend wezen het hemelsbreede onderscheid van lichaam en van ziel, van lichamelijk leven en van zieleleven, dat wij feitelijk in ons zelven waarnemen en ervaren, min of meer uitwischt en niet in de empirische anthropologie als een onbetwistbaar feit, dat ons bewustzijn en ons handelen beheerscht, wil gehandhaafd zien. Ongetwijfeld gaan wij zelfs ook in onze gewone dagelijksche ervaring de bewijzen opmerken van de standvastige vereeniging van geestelijke levensverschijnsels met lichamelijke levensverschijnsels, de physiologische eenheid van lichaam en ziel, zoodra wij eenigszins in de uitkomsten van de physiologie werden ingewijd. Dit verandert echter niets aan deze wet van ons innerlijk leven, waarop de mogelijkheid van het zelfbewustzijn en van ervaring in het algemeen rust, dat wij in ons ik een substantie of subject voelen en denken, waarvan de uitingen van ons zieleleven de kenmerken of hoedanigheden zijn, en hetwelk zich in zijn onsplitsbare eenheid eigenaardig onderscheidt van de veelheid der natuurverschijnsels, die ons lichamelijk leven tot stand brengen. Op het gebied van de physiologie zelve wordt het geheele onderzoek naar de voorwaarden en het verloop van het ontstaan der zintuigelijke waarneming door de onderscheiding tusschen de bewegingsverschijnselen in de lichamelijke bewerktuiging en de uitingen van het onbewuste en bewuste zieleleven beheerscht. Maar zonder de erkenning en handhaving van eene voor het concrete mensche-

---

wereld herinnert, zonder daarmede geheel overeen te komen. Maar die theorie moet nadrukkelijk *de werkelijkheid* van de zintuigelijk waargenomen wereld *zoo als wij haar waarnemen* handhaven, en dat wel door in 't licht te stellen hoe die „phaenomenale wereld" beschouwd moet worden als het wezenlijk oogenschouwelijk en handtastelijk in de werkelijkheid bestaand product van de onafgebroken voortdurende samenwerking of wisselwerking van vele, onafhankelijk van ons zintuigelijk waarnemen werkelijk bestaande, factoren, die wij in twee onderscheiden groepen kunnen rangschikken, een groep van physische en een groep van psychische factoren; korter uitgedrukt: het product van een physischen en van een psychischen factor, dat den stempel van den psychischen factor op het voorkomen draagt, hetwelk het door en tijdens de zintuigelijke waarneming voor den waarnemer heeft. De wereld die wij door waarneming en ervaring kennen en waarin wij leven draagt den stempel van de menschelijke natuur.

lijk leven principiëele dualiteit van lichaam en ziel in de eenheid van het bewerktuigde leven is een Ethiek niet mogelijk, die, onder de idealen welke zij stelt, ook opneemt zelfbeheersching, karaktervorming en individueelen vooruitgang in zedelijkheid, nog voortdurend ook nadat het lichamelijk leven het toppunt van zijn wasdom en bloei reeds overschreden heeft en aan 't verouderen is. De erkenning der geduchte realiteit van den strijd tusschen „vleesch en geest," en het de zedelijke energie bewarend vertrouwen, dat wij geen ijdel ideaal najagen met den toeleg om „onzen inwendigen mensch vernieuwd te doen worden van dag tot dag ofschoon onze uitwendige mensch verdorven wordt," hebben tot grondslag de ervaring van een dualiteit in de eenheid van ons bewerktuigd leven, waaruit evenmin een dualisme in de metaphysica behoeft voort te vloeien, als een monisme in de metaphysica mag leiden tot ontkennen of veronachtzamen van die onbetwistbaarste feiten van het zelfbewust menschelijk leven. Ook hier als bij de theorie omtrent de zintuigelijke waarneming moet de ware eerbied voor de empirie onverflauwd gehandhaafd blijven. Die onderscheiding en betrekkelijke tegenstelling van lichaam en ziel, die wij noodwendig in ons zelven tot stand brengen, met het daarmede samenhangend bewustzijn van innerlijke zelfwerkzaamheid, voor een standvastige en noodzakelijke illusie te verklaren is niet minder dan de stelling, dat wij in ons zintuigelijk waarnemen van een wereld buiten ons onder een standvastige en noodzakelijke zinsbegoocheling lijden, een vrucht van onjuist inzicht in de beteekenis en bestemming, die een theorie van de door waarneming en ervaring gekende onloochenbare werkelijkheid heeft en alleen hebben kan.

Na deze opmerking gaan wij nu tot het onderwerp onzer studie, de ontvouwing van het wezen der zedelijkheid, over.

Het willen of de vrije zelfbepaling. Alle ooit voor waarneming en ervaring toegankelijke wereldverschijnsels kunnen wij in twee algemeene soorten onderscheiden, in natuurverschijnsels en verschijnsels van geschiedenis, dit laatste woord genomen in zijn allerruimste beteekenis van handeling. De geschiedenis, als handeling beschouwd, is het gebied van het willen, en zóó onderscheidt het zich van het gebied der natuur in den gewonen zin van het woord, beschouwd als het gebied

van den werktuigelijken bewusteloos geoefenden en bewusteloos onderganen dwang. In die allerruimste beteekenis van het woord is de geschiedenis het verloop van de uitingen der zedelijkheid en der onzedelijkheid van het menschelijk geslacht. Omdat de geschiedenis dat verloop is, noemen wij haar het gebied van de vrijheid, want vrijheid of willen is een van de wezenlijke bestanddeelen van zedelijkheid en onzedelijkheid. Willen onderstelt zelfbewustzijn; wij moeten niet alleen weten wat wij willen, maar ons zelven ook van den overigen inhoud van ons bewustzijn kunnen onderscheiden, en daarenboven weten wat al of niet binnen de grenzen van het voor ons mogelijke ligt. Het willen, wel te onderscheiden van begeeren, heeft altijd handelen ten gevolge; daarom geven wij aan het woord handeling altijd de beteekenis van wilsuiting. Het pasgeboren kind kan dus nog niet willen. Maar de grondslag van het willen, de in onze natuur aanwezige kiem, waaruit het zich ontwikkelt, namelijk de actieviteit of zelfwerkzaamheid, het vermogen van zich uit zich zelven te bewegen, laat zich reeds waarnemen [1]) in het plantenleven en in het daaruit zich ontwikkelend dierenleven, ook in het, naar zijn uiterlijk voorkomen, nog geheel dierlijk leven van het kind. Die actieviteit of zelfwerkzaamheid is echter niet een absolute, eene die los gemaakt zou zijn van den algemeenen samenhang van alle wereldverschijnsels. En de algemeene vorm, waarin die samenhang van alle wereldverschijnsels zich handhaaft, is wisselwerking of wederzijdsche werking van alle de wereld vormende enkele deeltjens of wezenheden en van alle in dat algemeen verband meer bijzonder samenhangende groepen van die wezenheden. Maar hieruit volgt nu ook, dat alle actieviteit de eenheid is van receptieviteit en spontaneïteit. Het zieleleven is dus nooit, ook niet in het tot zelfbewustzijn nog niet ontwikkelde kind, volstrekt passief onder een indruk, dien het ontvangt. Het *ontvangen* van een indruk is het *ontvangen met eigen* spontaneïteit [2]).

---

1) Opzettelijk zeg ik: laat zich waarnemen, om zoo den schijn van mij af te weren als of ik het gevoelen zou weerspreken, dat alles in de schepping leeft, ook elk der atomen of dynamiden, die b.v. een steen vormen.

2) Vgl. Lotze, *Logik*, Leipzig 1874, bl. 518: „Wo auch immer zwischen zwei Elementen A und B von irgend welcher Natur das Ereigniss stattfindet, welches wir eine Ein-

Doch aanvankelijk is die actieviteit een onbewuste. De zelfwerkzame reactie of spontaneïteit van het zieleleven in zijn wisselwerking met het lichamelijke leven vertoont zich allereerst in het gevoel van lichamelijk wanbehagen of pijn en in dat van het lichamelijk welbehagen of vreugde. Dit gevoel is niet een physisch maar een psychisch verschijnsel. Later, bij het gaandeweg beter onderscheidenlijk waarnemen met de zintuigen, bij die spontane daad, zal het kind een gevoel van actieviteit hebben.

Ons zich met actieviteit uitend wezen gaat nu *willen*, zonder dat die actieviteit haar geaardheid van een zich uit zich zelf bewegen ten gevolge van een ondergane prikkeling tot die zelfbeweging verliest, op 't oogenblik, dat wij, tot zelfbewustzijn gekomen, beginnen te handelen naar beweegredenen of motieven. Het willen toch richt zich altijd op het nog toekomende; zelfs wanneer wij willen blijven in volkomen denzelfden toestand als waarin wij op een geven oogenblik zijn, dan is het volgend oogenblik, waarvan wij willen, dat het onveranderd gelijk aan het tegenwoordige zal zijn, er nog niet. Omdat het willen zich altijd op het nog toekomende richt, moet het door voorstellingen omtrent voor ons mogelijke handelingen in beweging worden gebracht. Dergelijke voorstelling of, zoo er op een gegeven oogenblik meer dan een ons voor den geest staan, één van haar wordt een beweegreden voor de bepaalde wilsuiting, indien zij met onzen toestand van dat oogenblik in die mate samenstemt, dat wij er toe neigen, d. i. dat zij op ons gevoel een indruk van meer waarde dan andere

---

wirkung des A auf B nennen, niemals besteht dieses Wirken darin, das ein Bestandtheil *a* oder ein Prädicat *a* oder ein Zustand *a*, welcher dem A angehört, sich von diesem löste und fertig, unverändert, selbständig nach B überginge, um diesem sich anzuknüpfen oder von ihm aufgenommen zu werden, oder jetzt *dessen* zustand zu sein; immer ist jener in A entstehende oder vorhandne Zustand *a* nur der grund, um dessen willen, unter Voraussetzung einer zwischen A und B bestehenden oder eintredenden Beziehung C, nun auch B einen neuen Zustand *b* aus seiner eignen Natur heraus und in sich selbst erzeugen muss.... Gefällt man sich, die vielgebrauchten Bezeichnungen der *Receptivität* und *Spontaneität* hier anzuwenden, so ist jedes Element receptiv für Anregungen seiner Spontaneität und keines spontan wirksam, ohne diese Anregung recipirt zu haben." Deze en nog een andere omschrijving van het begrip van wisselwerking is door mij vermeld in *De samenhang van Logica en Ethik*. Groningen, 1878, bl. 29.

voor onze oogenblikkelijke hoogere of lagere levensbehoeften maakt. Het feit, dat eenige voorstelling van een mogelijke handeling slechts dan de kracht van een beweegreden voor het willen erlangen kan, indien aan die voorstelling eene in gevoel zich openbarende neiging tot haar in den oogenblikkelijken levenstoestand tegemoet komt, stelt in het licht, dat het willen zijn grond heeft in het voelen en dus in den meest eigenlijken zin 's menschen zelfwerkzaamheid is, want alle gevoel is altijd zelfgevoel, het gewaarworden namelijk van overeenstemming of van strijd tusschen hetgeen wij in het gegeven oogenblik zijn, doen en ondergaan en de eischen die ons lichamelijk leven en ons zieleleven voor onze individueele welvarendheid doen gelden.

Aan de hoogst ontwikkelde dieren, aan wie wij verstandelijke werkzaamheid en zelfgevoel niet mogen ontzeggen, kennen wij ook het willen op grond van beweegredenen toe. Zoowel het gedurig veranderend zintuigelijk waargenomen tooneel van de omgeving waarin zij zich bewegen als de veranderende toestanden, die zij in hun lichamelijk leven gewaarworden door de afwisseling van bevredigend en niet bevredigend levensgevoel, roepen wilsuitingen in het leven, waardoor zij op de ontvangen prikkels met zelfwerkzaamheid reageeren, in overeenstemming met de telkens naar omstandigheden op den voorgrond tredende hoedanigheden van hun natuur. En in sommige soorten van de hoogst ontwikkelde dieren merken wij behalve de algemeene grondtrekken van zinnelijkheid en trek tot zelfbehoud ook hoedanigheden op, die wij met de menschelijke deugden van liefde voor echtgenoot en kroost, van zachtmoedigheid, hulpvaardigheid, dankbaarheid, getrouwheid kunnen vergelijken, alsmede neigingen, die zin en wil voor geordend gemeenschapsleven, de zoogenaamde sociale instincten, en de daarmede verbonden verdeeling van arbeid verraden. Maar al vloeit nu uit een en ander voort, dat er in die dieren verscheidenheid en afwisseling van voorstellingen, waaruit voor hen beweegredenen tot wilsuiting ontstaan, moeten aangenomen worden, toch blijven de wilsuitingen van de dieren, indien zij niet opzettelijk tot het een of ander zijn afgericht geworden, tot een onveranderlijken kring beperkt. Met hun willen brengen zij, na de bereikte volwassenheid van hun lichamelijk

leven, niets voort dat er nog nooit was in hun doen en laten, in hun zieleleven en in hun levenskring.

De dieren hebben sedert wij ze door geschiedenis en ervaring kennen geen ontwikkeling van mindere tot meerdere begaafdheid doorloopen en daardoor is hun levenswijze en hun kunstvaardigheid onveranderlijk dezelfde gebleven. En het is bevredigend te verklaren, dat hun wilsuitingen tot een onveranderlijken kring beperkt blijven. Immers de verscheidenheid en afwisseling van hun voorstellingen zijn beperkt door de enge grenzen van hun waarneming en ervaring. Evenals van ons zieleleven geldt van dat der dieren, dat alleen de waarnemingen in den vorm van voorstellingen welke in het geheugen kunnen terugkeeren, voor het subject bewaard blijven om den schat der ervaring te helpen vormen, indien de waarneming met opmerkzaamheid gepaard is geweest. Die opmerkzaamheid nu wordt bij de dieren alleen gaande gemaakt door de behoeften van een natuur, waarin, nadat de volwassenheid bereikt is, niets meer aanwezig is hetwelk nog ontwikkeling zou behoeven of op ontwikkeling zou aandringen. Hierdoor hebben de dieren een vast onveranderlijk fonds van waarneming en ervaring, uit hetwelk zij putten door middel der associaties van hun voorstellingen, waarvan het verloop telkens geregeld wordt door de veranderlijke toestanden, die zij in hun lichamelijk leven gewaar worden, en waardoor zij telkens de voor hun wilsuitingen noodige beweegredenen bezitten.

Door deze herinnering aan het willen en aan de beperktheid der macht van het willen in de hoogst ontwikkelde dieren zijn wij nu in de gelegenheid om het onderscheid tusschen dat willen en het willen van ons menschen in het licht te stellen. Het menschelijk willen brengt telkens tot stand in het individueele bewustzijn en in de wereld waarin wij leven, wat in het verledene hetzij nog nooit hetzij nog niet zóó aanwezig was en gebeurde. Ons willen is de kracht en de macht van menschelijke zelfwerkzaamheid, waardoor zij een wereld van geestelijk (zedelijk en onzedelijk) leven tot aanzijn roept, die uit de werktuigelijk samenhangende en samenwerkende natuurkrachten op haar zelve niet zou hebben kunnen voortkomen. Met de omschrijving van het menschelijk willen als de kracht en de macht van onze zelfwerkzaamheid duid ik aan,

dat het verschil tusschen het willen van dieren en dat van menschen zijn grond heeft in het verschil tusschen het „zelf” dat in de dieren en in de menschen werkzaam is, en dat verschil in het zelf is het verschil in natuur of wezen. Wij kunnen dus het menschelijk willen in zijn hoedanigheid van vrije zelfbepaling niet voldoende in 't licht stellen, tenzij wij nog eerst de aandacht hebben gevestigd op de menschelijke natuur of het redelijk en zedelijk wezen van den mensch. Die menschelijke natuur laat den aanleg en bestemming, waardoor zij zich van de natuur der dieren kenmerkend onderscheidt, niet terstond na 's menschen geboorte en daarna eerst langzamerhand met eenige kracht gelden, omdat zij in ieder mensch aanvankelijk als kiem, als aanleg, die nog ontwikkeling vereischt, aanwezig is. Het is nu de vraag: hoe hebben wij ons het zich ontwikkelen van die kiem, dus de ontwikkeling van de menschelijke natuur, te denken? Gewoonlijk is die kiem, zooals menschenkennis ons leert, in volwassen menschen hetzij bijna in 't geheel nog niet tot eenige wezenlijke ontwikkeling, hetzij tot wel eenige maar nog geringe ontwikkeling, hetzij tot reeds gevorderde maar nog niet voltooide ontwikkeling gekomen. Één zijde echter van de menschelijke natuur, het lichamelijk leven, bereikt haar voltooiing op den leeftijd der volwassenheid. Maar moeten wij nu, op grond der onbetwistbare physiologische eenheid van lichaam en ziel, niet aannemen, dat er met het volkomen ontwikkeld lichamelijk leven een daarmede evenredig ontwikkeld zieleleven aanwezig moet zijn? Ongetwijfeld. Er is innerlijke tegenstrijdigheid in het denkbeeld van een met haar ontwikkeling nog maar pas begonnen of daarmede betrekkelijk nog weinig gevorderde kiem van zieleleven vereenigd in physiologische eenheid met een volwassen lichamelijk leven, waarvan de ontwikkeling voltooid is. Deze innerlijke tegenstrijdigheid is echter verdwenen, zoodra wij inzien, dat het aanvankelijk nog maar als kiem, als aanleg, aanwezige menschelijk zieleleven zijn grondslag en eersten levensvorm in een dierlijk zieleleven heeft, waarvan de ontwikkeling, als 't ware de wasdom, één is en gelijken tred houdt met den wasdom van het lichamelijk leven. Doch het is nu niet een dierlijk zieleleven met een kiem van hooger, van menschelijk, zieleleven als toegevoegd aanhangsel of aangebrachte nieuwe

hoedanigheid, wat wij bedoelen als wij van menschelijk zieleleven spreken. Neen, de menschelijke natuur, als de hoogere, heeft in zich de lagere, de dierlijke natuur, als den eersten vorm waarin zij zich voordoet en in samensmelting waarmede, als den grondslag en het hulpmiddel van haar ontwikkeling, zij datgene moet worden wat de aard en aanleg van haar wezen eischt. Met één woord: in het menschelijk zieleleven wordt het dierlijk zieleleven herhaald, maar zoo dat de grondtrekken daarvan: zinnelijkheid en zelfzucht, nu in het menschelijk zieleleven de bestemming van dienstbaarheid aan de eischen van het eigenlijk menschelijke in het menschelijk zieleleven hebben verkregen, en niet meer, zooals in het zuiver dierlijke leven, de alleen heerschende machten en uitsluitende factoren van de psychische levensverschijnsels mogen zijn. Er is dus, aan de eene zijde, in vele opzichten overeenstemming tusschen het dierlijke en het menschelijke zieleleven. In physisch, chemisch en physiologisch opzicht is er tusschen de lichamelijke bewerktuiging en haar algemeene levensfuncties van hoogst ontwikkelde dieren en van menschen geen verschil. Maar dientengevolge is er nu ook, op grond der physiologische eenheid van lichaam en ziel, overeenkomst tusschen dier en mensch in al die psychische hoedanigheden, waardoor het dierlijk zieleleven in zijn ontwikkeling aan een volwassen lichamelijke bewerktuiging beantwoordt. Daartoe rekenen wij ook het zoogenaamde mechanisme van het zieleleven, dat is: de standvastige van onzen wil onafhankelijke gelijkvormigheid in de algemeene wijze van de actieviteit en het beloop van het zieleleven [1]). Maar, van de andere zijde, is er tusschen het zieleleven van die dieren en het menschelijke dit ingrijpend verschil, dat in het laatste de menschelijke natuur zich reeds laat bemerken nog voordat zij tot eenige noemenswaardige ontwikkeling kwam; er vertoonen zich dan reeds als 't ware voorteekenen van die hoogere dan de dierlijke natuur, en wel in voelen, willen en denken.

---

1) Ik heb dat mechanisme nader beschreven in mijn *Samenhang van Logica en Ethiek*, bl. 10, vlg. Bij de vermelding van de associatie van voorstellingen had ik aldaar moeten bijvoegen „indien wij namelijk die associatie laten voortgaan en haar niet verstooren door de vrije actieviteit van ons denken", zooals bl. 22 vlg. omtrent de macht van het denken gezegd wordt.

Wat beteekent het nu als wij aan het menschelijk willen het kenmerk van vrijheid, van vrije zelfbepaling geven? Evenmin als er iets is of gebeurt in den wereldsamenhang waardoor en waarin wij leven, dat absoluut, losgemaakt van alles, zou bestaan of gebeuren, is er volstrekte vrijheid. Is 's menschen vrijheid het niet gedwongen zijn door eenige de zelfwerkzaamheid opheffende, buiten het zelf werkzaam gedachte, macht, die ongedwongenheid strekt zich niet uit tot de physische en psychische krachten en wetten, waarvan de zelfwerkzaamheid in haar bestaan afhangt en waardoor zij zich binnen bepaalde grenzen beweegt. Nader is nu de vrijheid het aan den mensch geschonken vrij zijn in zijn wilsuitingen van den overheerschenden dwang van de grondtrekken in zijn zieleleven, die hij met de hoogst ontwikkelde dieren gemeen heeft, dus het vrij zijn tegenover datgene wat niet behoort tot de hem van de dieren kenmerkend onderscheidende eigenaardigheid van de menschelijke natuur. Die eigenaardigheid noemen wij als wij aan 's menschen wezen een redelijke en zedelijke natuur toeschrijven [1]). In die standvastige samenvoeging van redelijk en zedelijk ligt de aanduiding, dat 't een en dezelfde natuur is, waarvan de zelfwerkzaamheid of het willen in het denken uit waarheidszin kan onderscheiden worden van de zelfwerkzaamheid of het willen in het handelen uit plichtsbesef. Die onderscheiding berust op het door geschiedenis en ervaring bewezen feit, dat 's menschen wezen (waarvan de individueele maten en geaardheden van ontwikkeling in het gevoel worden beleefd) zich wel geheel en onverdeeld uit in elk van die twee onderscheidbare grondtrekken zijner zelfwerkzaamheid, maar toch aldus dat het denken in het zedelijk handelen, de uiting van de redelijke natuur in die van de zedelijke, en het zedelijk handelen in het denken, de uiting van de zedelijke na-

1) De beteekenis die het woord „Vernunft" meestal bij Duitsche schrijvers heeft schijnt wel deze te zijn, dat zij overeenkomt met hetgeen wij onder „redelijke en zedelijke natuur" verstaan. De Duitschers onderscheiden ook wel nu en dan opzettelijk tusschen theoretische en praktische Vernunft, maar bedoelen dan daarmede evenals wij met redelijke en zedelijke natuur, de twee van elkander niet afgescheiden maar toch onderscheidbare karaktertrekken van de als eenheid gedachte Vernunft, tenzij er bepaaldelijk overeenstemming met een scherpe, aan dualisme grenzende onderscheiding, als van Kant, tusschen de reine en de praktische Vernunft te kennen wordt gegeven.

tuur in die van de redelijke, kan werkzaam zijn met ongelijke graden van energie. In den volleerden geslepen booswicht is de redelijke grondtrek op een betrekkelijk maximum waartoe zijn individueele aanleg reikt ontwikkeld en de zedelijke grondtrek op een minimum van ontwikkeling gebleven. In den gansch eenvoudige, die over het recht en de waarde van niets dat in zijn kring voor eerbiedwaardig en lofwaardig geldt twijfelend nadenkt, in 't algemeen een kind naar 't verstand, maar voorbeeldig in standvastige plichtsbetrachting, is de zedelijke grondtrek van zijn natuur op een betrekkelijk maximum waartoe zijn individueele aanleg reikt ontwikkeld, en heeft de redelijke grondtrek het slechts tot een minimum van ontwikkeling gebracht. Het ideaal is hier harmonie, gelijkmatige ontwikkeling van beide grondtrekken. Waar deze aanwezig is, al is 't aanvankelijk met een minimum van ontwikkeling van beiden, zal zich het schoone verschijnsel voordoen, dat wij in het opgroeien van beminnelijke kinderen en in het werkzaam leven van aantrekkelijke persoonlijkheden opmerken: een hand aan hand gaan van standvastige onbevangen leergierigheid en even gevoelvol als streng plichtmatig gemeenschapsleven [1]), waardoor een menschelijk wezen zich in zijn geheel voorspoedig ontwikkelt, tot immer dichtere nabijheid aan het maximum van de humaniteit, waartoe de individueele aanleg kan reiken.

Die redelijkheid onzer natuur ontwikkelt zich vroeger dan hare zedelijkheid. Haar wezen is zin voor waarheid, voor het, onbevangen, door den trek naar persoonlijk oogenblikkelijk genot en nut niet beheerschte, leeren kennen en laten gelden van hetgeen onafhankelijk van ons bestaat en gebeurt. Zij vertoont zich reeds in de weetgierigheid van kinderen en is de blijvende grond en drijfveer van alles wat er onder het menschelijk geslacht is en wordt voortgebracht met de bouwstoffen voor zijn zelfwerkzaamheid, die de stof en de geest ter zijner beschikking stelden. Die redelijkheid met zedelijkheid vereenigd heeft

1) Ik denk hier allereerst aan het gemeenschapsleven in den engen kring van het huisgezin, aan de „getrouwheid in het kleine", die door hare betrekkelijke verborgenheid niet is bezweken na de eerste schreden voor de verleiding van de huichelarij, die ons uit vrees voor het oordeel der menigte en uit verlangen naar haren lof kan doen ijveren om te schijnen wat wij niet zijn.

hem den bodem, die gegeven was in de maagdelijke natuur en in den veelzijdigen aanleg van het menschelijk zieleleven, doen vruchtbaar maken, zoodat er een nieuwe wereld, een wereld van goed en kwaad, naast de in de maagdelijke natuur gegeven wereld ontstaan is, waarvan de dieren niets weten en welke de mechanisch levende natuursamenhang niet zou hebben kunnen voortbrengen, omdat het willen of de vrije zelfbepaling de tooverstaf was en is, die de dingen, welke nog nooit of nog niet zóó aanwezig waren in de stoffelijke wereld en in de wereld des geestes, tot aanzijn kan roepen. Tot dat gewrocht van de redelijke en zedelijke natuur van het menschelijk geslacht dragen niet alle individuen bij, en wie het doen, doen het niet allen met dezelfde bijdrage. Wat wij onder de door de beschaving aangebrachte goederen van onschatbare en blijvende waarde rekenen, dankt zijn oorsprong aan degelijke samenwerking van de zedelijkheid met de redelijkheid. Maar de redelijkheid kan ook datgene, wat de menschelijke natuur met de dierlijke gemeen heeft, krachtig doen leven en werken. En bij hare zelfwerkzaamheid bezit onze natuur die mate van ontvankelijkheid en bevattelijkheid, dat ook de individuen, die tot de instandhouding en de ontwikkeling van de beschaving zelven niets bijdragen, maar veeleer door hun onzedelijkheid een ontwikkeling van de algemeene beschaving belemmeren en veel goeds bederven, zich toch uit die wereld van beschaving en humaniteit kunnen toeeigenen en gebruiken wat hun voor de bevrediging van dierlijke zinnelijkheid en zelfzucht en van de daarin gewortelde geestelijke ondeugden kan dienen.

Hierdoor verkrijgt het menschelijk willen of de vrije zelfbepaling dit karakter, dat zij kan zijn zelfwerkzaamheid in afhankelijkheid van en door een redelijkheid waarin de zedelijkheid zich nog maar met een minimum of met eenige weinige graden van energie doet gelden en zelfwerkzaamheid in afhankelijkheid van en door een redelijkheid waarin eenigszins gevorderde zedelijkheid zich machtig gelden doet. Wij nemen dergelijke verscheidenheid in beweegredenen en gevolgen van de door het willen in 't leven geroepen uitingen van de redelijkheid der menschelijke natuur niet alleen waar in verschillende individuen, maar ook in een en hetzelfde individu, en noemen de zelfbepaling daarom ook in dezen zin vrij, dat zij niet voortdurend rust op nu

eenmaal onveranderlijke maar op in algemeen karakter veranderlijke beweegredenen, die leiden tot niet onveranderlijk gelijksoortige handelingen in een en hetzelfde individu. Zoo lang de mensch voor die veranderlijkheid in de beweegredenen van zijn willen vatbaar is, kan hij over t algemeen ook nog anders willen, dan hij op een gegeven oogenblik wil. Wij zijn ons van het bezit dezer vrijheid bewust bij het beoordeelen van onze handelingen, en daarom rekenen wij ons zelven onze handelingen toe en beleven wij de juistheid van ons oordeel in het zelfgevoel, dat zich hetzij als bevredigd hetzij als verwijtend geweten laat gelden. Dit bewustzijn van vrijheid zoowel in de slechte als in de goede wilsuitingen is de grondslag van de goede voornemens en de vernieuwing of opwekking van moed en vertrouwen, zonder welke de zedelijkheid niet het karakter zou kunnen verkrijgen van eene uit een aanvankelijk kleine kiem zich ontwikkelden grondtrek van onze natuur. Zonder dat bewustzijn van vrijheid is de taak van eene *door bewuste wilsuitingen voortschrijdende ontwikkeling van zedelijkheid* een voor menschelijk zieleleven, zooals wij dat kennen, volstrekt onmogelijke en dus een ongerijmde eisch. Dit bewustzijn van vrijheid beteekent echter niet het bewustzijn van op 't zelfde oogenblik onder dezelfde uiterlijke en innerlijke omstandigheden ook anders te hebben kunnen willen. Neen, als het bewustzijn van ook anders te hebben kunnen willen in ons na de volbrachte wilsuiting leeft, dan is het, omdat wij op dat oogenblik niet meer uit dezelfde voorstelling van straks een beweegreden zouden kunnen verkrijgen, hetzij ten gevolge van een wijziging in onze stemming, d. i. in onze waardeering van de voorstelling dier handeling, hetzij ten gevolge van het ontstaan van een andere voorstelling, waaraan nu genoeg waarde wordt toegekend om ze een beweegreden van het willen te kunnen doen worden.

Wij hadden tot dus verre de aandacht nog maar alleen te vestigen op het psychisch verschijnsel van het willen of de vrije zelfbepaling. Met de vrijheid als de voorwaarde en het kenmerk van de redelijkheid onzer natuur te beschouwen, omdat het redelijk leven, het leven onder den invloed van den zin voor een ware opvatting van dingen, toestanden en gebeurtenissen, zooals zij onafhankelijk van onze behoeften van

oogenblikkelijk nut en genoegen aanwezig zijn, niet mogelijk zou wezen indien wij aan den dwang van de dierlijke eischen onzer natuur, aan de zinnelijkheid en de zelfzucht, onverpoosd en volstrekt volgzaam moesten blijven, kunnen wij nu ook aan de zonde of de onzedelijkheid niet alleen haar menschelijk maar ook haar positief karakter toekennen. Zoowel in de onzedelijkheid als in de zedelijkheid vertoont zich 's menschen vrijheid, zijne van de zelfwerkzaamheid der dieren en haar determinatie onderscheiden redelijke zelfwerkzaamheid. En bevindt die redelijkheid onzer natuur zich als 't ware in het midden tusschen haar dierlijkheid en haar zedelijkheid, is zij het middel waardoor zedelijkheid en dierlijkheid zich gaande weg zóó met elkander kunnen verzoenen, dat de zedelijkheid de dierlijkheid bezielend doordringt en tot echte menschelijkheid verheft, dan is de vrijheid van de redelijkheid ook in dezen zin, dat wij ten aanzien van gelijksoortige prikkels tot handelen in een volgend oogenblik anders kunnen willen als in een voorafgaand oogenblik, daaraan toe te schrijven, dat ons zelf of ons wezen, zoolang wij nog niet bezitten de onwankelbare standvastigheid van het ideaal van een intellectueel en moreel karakter, zich kenmerkt door ongestadigheid, wankelmoedigheid, vatbaarheid voor vaak tegenstrijdige beweegredenen voor het willen.

Uit plichtbesef, in overeenstemming met een geëerbiedigde zedewet, behoort het willen of de vrije zelfbepaling te geschieden, zal er zedelijkheid aanwezig zijn. Daar er eigenlijk geen besef, dat de eene of andere handeling plicht is, zijn kan, tenzij die handeling door een geëerbiedigde zedewet de hoedanigheid van zedelijk goed hebbe verkregen, zou het beter kunnen schijnen indien ik eerst den zin van „geëerbiedigde zedewet" ontvouwde. Ik laat echter de uiteenzetting van aard en oorsprong van het plichtbesef voorafgaan, omdat het denkbeeld van „zedewet" ons bij het objectieve element in de zedelijkheid bepaalt, terwijl vrijheid en plichtbesef, als de subjectieve elementen van de zedelijkheid, te nauw samenhangen om ze niet onmiddelijk na elkander te behandelen. Toch wilde ik deze opmerking

maken om met haar het mogelijke misverstand te voorkomen, dat ik een plicht zonder concreten inhoud, dus zonder daaraan voorafgaande bekendheid en instemming met een zedewet, derhalve aangeboren plichten, zou aannemen. Neen, zonder de wisselwerkingen in een menschelijke samenleving komt geen van de grondtrekken der menschelijke natuur tot uiting en ontwikkeling. Maar ook, geen van de ideeën en idealen, zoowel de slechte als de goede, geen van de geestelijke of onzinnelijke goederen, waardoor de wereld der menschelijke cultuur is opgebouwd en in stand wordt gehouden, zouden hebben kunnen ontstaan en kunnen gelden, indien de ontvankelijkheid en neiging er voor niet aan de menschelijke natuur evenzoo waren aangeboren als de vormen of kategoriën waarmede haar redelijke en zedelijke aanleg zich uit: de vormen of kategoriën, die de werkzame middelen zijn, waardoor die ontvankelijkheid en bevattelijkheid voor de ideeën en idealen van menschelijk leven tot uiting en ontwikkeling kunnen komen.

Wij vragen dus naar aard en oorsprong van datgene wat zich, indien er een geëerbiedigde zedewet is, als plichtbesef doet gelden. Wat zich echter ten aanzien van de nog toekomstige wilsuiting als plichtbesef doet gelden, doet zich gelden als geweten ten aanzien van de niet meer toekomstige maar reeds verleden wilsuiting. Plichtbesef en geweten zijn dus openbaringen van een en dezelfde eigenaardigheid van de menschelijke natuur; beiden hebben denzelfden aard en oorsprong, en beiden worden eerst dan bevredigend verklaard, indien wij er een uiting in opmerken van het zelfgevoel, zooals dit zich onder verschillende omstandigheden van zedelijk leven nu eens als plichtbesef en dan weder als geweten in het bewustzijn kenbaar maakt. Wezens, als wij menschen, die met het vermogen van zelfgevoel zijn toegerust, ontvangen door middel van dat zelfgevoel bericht omtrent hun eigenlijke natuur, want dat zelfgevoel is het middel, waardoor hun natuur zich uit voor hen zelven. In het zelfgevoel hebben wij de zuiverst mogelijke gewaarwordingen van hetgeen wij werkelijk zijn. Het komt er nu maar op aan, dat wij die gewaarwordingen, welke oorspronkelijk nog donker en onbestemd zijn, onder het licht van nauwkeurig denken plaatsen en ze zóó in begrippen, die haar aard en waarde juist vertolken, opnemen

in ons bewustzijn. In het werkelijke, het concrete leven doet ons zelfgevoel zich altijd en bij alles geheel gelden, maar wij kunnen zijn ganschen inhoud niet in een en hetzelfde oogenblik geheel, met duidelijke omtrekken, in ons bewustzijn hebben. Daar wij altijd, in de bijzondere oogenblikken van ons leven, in een bepaalden toestand en onder bepaalde omstandigheden verkeeren, worden wij telkens slechts iets bepaalds, en wel datgene omtrent onze eigen natuur in ons zelfgevoel gewaar, wat uit den aard van de factoren, met wie ons bewust zieleleven zich in ieder gegeven oogenblik in een wisselwerking bevindt, mogelijk is. De wisselwerking met mijn lichamelijke bewerktuiging geeft mij in een gegeven oogenblik de psychische gewaarwording van pijn, indien op dat oogenblik de vereischte levensuiting van die bewerktuiging in een of meer van haar deelen op de een of andere wijs stoornis ondervindt. Die pijn is een uiting van mijn zelfgevoel in een bepaald opzicht. Zij leert mij niets omtrent mijn zedelijken aanleg, waarvan ik in mijn zelfgevoel gewaarwording heb onder andere omstandigheden, namelijk dan wanneer voorgestelde nog toekomstige of herinnerde reeds verleden handelingen hetzij mijn plichtbesef hetzij mijn geweten tot werkzaamheid prikkelen. Die lichamelijke pijn echter geeft mij een onbedriegelijke openbaring omtrent deze eigenaardigheid van mijn zelf, dat eene zonder eenige pijn, dus zonder eenige physisch-mechanische stoornis onderhouden. wisselwerking met mijn lichamelijke bewerktuiging tot de wezenlijke behoeften van een normaal zieleleven behoort.

Ik koos het voorbeeld van gewone lichamelijke smart, omdat de reden waarom niemand zich zonder kunstmiddelen van dat gevoel kan bevrijden, noch in de plaats daarvan een welbehagelijk gevoel te voorschijn kan roepen, daarin moet gelegen zijn, dat het een algemeene wet van onze natuur is onder die bepaalde omstandigheden zóó te gevoelen. En hetzelfde geldt van hetgeen wij gewaar worden door middel van het zelfgevoel, hetwelk zich in plichtbesef en geweten doet gelden, met betrekking tot den zedelijken aanleg en bestemming van onze natuur. Wanneer de mate van menschelijke ontwikkeling, die voor de werkzaamheid van dat zedelijk zelfgevoel vereischt wordt, aanwezig is, dan kunnen wij ons, zonder kunstmiddelen, evenmin van plichtbesef en geweten als van lichamelijke

pijn ontdoen, omdat wij ons niet kunnen los maken van een wezenlijke eigenaardigheid van onze natuur. In de onvoorwaardelijkheid en onuitroeibaarheid van plichtbesef en geweten hebben wij het bewijs, dat wij in plichtbesef en geweten gewaar worden wat wij als onze wezenlijke natuur moeten erkennen. Men bedenke echter, dat ik daar niet zonder reden gezegd heb van het zelfgevoel, dat het zich *doet gelden* in plichtbesef en geweten. Wij voelen niet zonder de hulp van ons redelijk verstand wat onze plicht is, noch ook dat wij onzen plicht hebben nagelaten. Het plichtbesef en het geweten zijn verschijnsels van het concrete zedelijk leven, wier aanwezigheid in een individu tot voorwaarde heeft dat hij tusschen goed en slecht wete te onderscheiden door zijn kennis aan een voor hem geldende zedewet. Evenmin als wij door het zelfgevoel in den vorm van lichamelijke pijn zouden kunnen leeren, dat het een eisch is van het normale zieleleven om in een nergens abnormale wisselwerking met de lichamelijke bewerktuiging te verkeeren, indien er geen lichamelijke bewerktuiging was, zouden wij eenige door ons zelfgevoel bezielde ervaring kunnen hebben omtrent den zedelijken aanleg van onze natuur zonder de aanwezigheid van een menschelijke samenleving en zonder dat wij in haar leefden, want dan ontbraken de gelegenheden om concrete zedelijkheid en een haar beheerschende geëerbiedigde zedewet te doen ontstaan. Maar wat ik bedoel aan te toonen is dit: die eigenaardige overtuiging van onvoorwaardelijke gehoudenheid om wat wij als onzen plicht leerden kennen te doen, dat plichtbesef en geweten, is telkens de bijzondere toepassing in een bepaald geval van een algemeen besef dat ons, nadat het zedelijk zelfbewustzijn in ons tot stand is gekomen, nooit meer voor goed verlaat, namelijk *dat* er is (en de omstandigheden van het concrete werkelijk leven moeten ons telkens leeren *wat* het is) hetwelk wij *behooren te doen* of *behooren na te laten*, zonder dat wij bij dat doen of laten te rade mogen gaan met ons oogenblikkelijk nut of genoegen, indien dat daartegen gekant is. En die eigenaardige overtuiging omtrent hetgeen voor ons behoorlijk en niet behoorlijk is, zou niet zóó zijn als zij is, indien wij niet in en met dat zedelijk zelfbewustzijn ons zelven zooals wij naar aanleg en bestemming zijn, voelden of gewaar werden.

Het zou kunnen schijnen, dat uit de gegeven verklaring van aard en oorsprong van het plichtbesef nu moet volgen, dat het plichtbesef, als gegrond in een eisch van onze tot zedelijkheid bestemde natuur, altijd met lustgevoel gepaard moest zijn, en er dus geen strijd kon voorkomen tusschen neiging en plicht. Ware deze gevolgtrekking juist, dan zou de gegeven verklaring door de ervaring van elken op zedelijk leven zich toeleggenden mensch veroordeeld zijn. Maar neen: het zelf, waarvan wij in ons zelfgevoel gewaarwording hebben, heeft in ieder oogenblik des levens een bepaalden graad en soort van ontwikkeling, en wel in ieder menschelijk leven aanvankelijk deze, dat de grondtrekken van zieleleven, die wij met de dieren gemeen hebben, zinnelijkheid en zelfzucht, zich veel krachtiger doen gelden, dan de hoogere, de echt menschelijke aanleg van onze natuur. Zoo is dan allereerst en in de menschenlevens, zooals zij gewoonlijk in de werkelijkheid zijn, met meerdere of mindere energie voortdurend, de neiging der ziel naar de zijde van zinnelijk en zelfzuchtig leven, dus neiging en welbehagen in strijd met den plicht. Onder den druk van die nog overwegend zinnelijke en zelfzuchtige neigingen zou de gewaarwording van den zedelijken aanleg onzer natuur geheel verdoofd worden en achterwege blijven, indien de redelijkheid van onze natuur, d. i. het vermogen om denkbeelden en overtuigingen aangaande het waarlijk ware goede en schoone te bevatten en met verzekerdheid te koesteren, niet te hulp kwam. Deze zich vroeger dan de zedelijkheid ontwikkelende eigenaardigheid van onze natuur wekt voor de zedelijkheid een gevoel van achting maar nog zonder toegenegenheid op, waardoor het zich met zoo zwakken polsslag uitende zedelijk zelfgevoel werkzaam blijft en zich met genoegzame kracht laat gelden om uit de met overtuiging in het bewustzijn gekoesterde denkbeelden omtrent goede handelingen een beweegreden voor het willen te doen ontstaan. Aan het bezit van die achting voor de zedelijkheid gaat reeds gehoorzaamheid aan voorschriften van zedelijkheid vooraf, maar het is dan gehoorzaamheid uit vrees voor straf of uit andere nog niet zedelijke beweegreden; een gehoorzaamheid echter, die den weg baant eerst voor die achting en daarna voor de neiging, waardoor plichtbesef de algemeene beweegreden tot de zedelijke wilsuitingen begint te

te worden. Dat begin van echte zedelijkheid in een menschenleven schijnt wel eens zoo weinig met al wat er in dat leven is voorafgegaan saam te hangen, dat men er het bewijs voor een vrijheid van willen in heeft meenen te moeten opmerken, waarbij de mensch met zulk een louter formeele zelfwerkzaamheid zou kunnen optreden, dat niets van den door hem in 't leven verworven inhoud van zijn wezen eenigen invloed op die wilsuiting zou behoeven te oefenen. De werkzaamheid dus van een zelf, dat in staat zou zijn aan al die met zijn wezen door zijn voorafgegaan bestaan en gedrag saamgegroeide eigenaardigheden en hoedanigheden nu eens allen invloed te laten en dan weder allen invloed te ontzeggen; derhalve nu eens zich zelf te zijn en dan weder zich zelf niet te zijn. Wij zouden het feit, dat in menschenlevens schijnbaar plotselinge stilstand op een weg van standvastige onzedelijkheid voorkomt, er in die levens een oogenblik was aan te wijzen, waarop een begin werd gemaakt met vrije zelfbepaling uit plichtbesef in overeenstemming met een geëerbiedigde zedewet, liever onverklaard laten dan er die hypothese van een indeterministisch gedachte vrijheid van den wil om gaan aannemen. Een hypothese, waarvan de ongerijmdheid daarom voor het verstand van sommigen overigens niet onverstandigen nog altijd niet openbaar is, omdat er als het anders eenig mogelijke een mechanisch determinisme, waarmede 's menschen zelfwerkzaamheid wordt ontkend, tegenover geplaatst wordt. Maar wij meenen dat feit bevredigend te kunnen verklaren, indien wij in de beweegredenen van de zedelijke wilsuiting de werking van het zelfgevoel opmerken. Het ideaal van de humaniteit in het individueel en gemeenschappelijk menschenleven met den ganschen schat van ideeën omtrent het ware goede en schoone, waarvan dat ideaal de verwezenlijking doet aanschouwen, zou niet kunnen zijn wat het is, een in harten en hoofden van menschen gerijpt ideaal, en het zou niet zijn aangrijpenden en bezielenden invloed, al is het nog geenszins op alle menschen, kunnen oefenen, indien de bevattelijkheid voor die ideeën niet als aanleg en kiem aan elk menschelijk wezen, als tot zijn natuur behoorend, was aangeboren. Die bevattelijkheid laat zich reeds gelden voordat het ideaal geheel of gedeeltelijk in het bewustzijn door het vermogen der redelijkheid van onze

natuur is ingebracht, en wel door de gewaarwording van zich zelf als een op ontwikkeling aangelegd, voor meer dan het reeds in het tegenwoordige is bestemd wezen. Dat voorgevoel als 't ware van nog mogelijke ontwikkeling, en dus de waardeering van de eischen der geëerbiedigde zedewet, wordt krachtiger door het „tot zich zelven komen", „het zich als 't ware in het zelfgevoel verdiepen", en daartoe behoeft dus de aanleiding, dikwerf een nauwelijks merkbare aanleiding, maar uit de aaneenschakeling van de samenhangende levensmomenten in het bewuste leven gegeven te zijn, om een reactie van het zich zelf voelende beter ik in 't leven te roepen, waarvan de energie en de vruchtbaarheid niet evenredig is aan de ontvangen aanleiding. Gewagende van dergelijken verhoogden levenstoestand van de nog maar weinig ontwikkelde kiem van de humaniteit in 's menschen wezen, raken wij aan geheimzinnige diepten tot in welke het licht van 't bewuste zieleleven niet doordringt; diepten, welke de metaphysica van de godsdienst, door den levenwekkenden adem van de Godheid aangeraakt, kan zien.

En heeft zich nu werkelijk uit de met zelfwerkzaamheid, dus met zedelijk willen, doorleefde perioden eerst van nog onzedelijke gehoorzaamheid aan voorschriften van zedelijkheid en dan van achting, maar nog zonder toegenegenheid voor die geboden, ontwikkeld de periode, waarin het begin daarvan valt, dat het zelfgevoel in den vorm van plichtbesef zedelijk doet willen, dan behoort de, door redelijk inzicht in het onvoorwaardelijk verkieselijke van de zedelijkheid verscherpte, prikkel tot toenemende en blijvende waardeering van de zedelijke ideeën, ten gevolge te hebben, dat neiging en plicht nu en dan en telkens meer samenvallen. Dat samenvallen is dan de aanwijzing van voortgeschreden ontwikkeling van den zedelijken aanleg van het individu, dus van toegenomen verwezenlijking van de humaniteit in hem. Maar zelfs wanneer die besliste neiging de betrekkelijke standvastigheid begint te verkrijgen, welke zij bezit in hen, die met liefde als gezindheid of toestand van hun wezen zijn bevoorrecht, met de liefde als levendig gevoel en bewustzijn van eenheid in wezen, bestemming, behoeften, lot en nooden met alle medemenschen, dan blijven toch, ook in de verstgevorderden, en te eer dus in ons, gewone menschen,

de oogenblikken van zedelijke verslapping en van verleidbaarheid door den invloed van zondige neigingen nog altijd voorkomen, zoodat de eisch der zedelijkheid als plicht, als opgelegde zedelijke dwang, en niet als de uitdrukking van eigen lust wordt beleefd.

In overeenstemming met een geëerbiedigde zedewet is de vrije zelfbepaling uit plichtbesef, die als het wezen van de zedelijkheid in alle op het praedikaat van zedelijk aanspraak makende handelingen behoort voor te komen. Plicht onderstelt een wet, die hem voorschrijft. Het woord „zedewet" wordt door mij in zeer algemeenen zin gebruikt, in den zin van „een meer of minder gesloten geheel van voorschriften, denkbeelden, zeden en gewoonten, waarvan een mensch overtuigd is, dat zij goed en slecht, hetgeen behoort gedaan en hetgeen behoort nagelaten te worden, uitdrukken en voorhouden". Wij spreken van de overeenstemming met een geëerbiedigde zedewet, onverschillig welke, en niet met een bepaalde zedewet, omdat wij het bezit van het geluk der zedelijkheid niet beperken tot de aanhangers van de een of andere bepaalde, b.v. de chr., zedewet. De zedelijkheid of de humaniteit, die door zelfwerkzaamheid of vrijheid te verwezenlijken taak van het menschelijk geslacht, waartoe het gehouden is op grond van den redelijken en zedelijken aanleg van 's menschen wezen, heeft zich, zij het ook in verschillende graden van ontwikkeling, te allen tijde en onder alle volken voorgedaan en doet zich nog voor. En de geschiedenis leert ons tevens dat er nog nooit een algemeene door alle zedelijk levende menschen geëerbiedigde zedewet geweest is. Ook gebruik ik hier het woord „zedewet" niet in den zin van een uitsluitend buiten het subject dat haar eerbiedigt aanwezige macht. Eigenlijk heeft geen enkele zedewet, zoodra zij zedelijk, d. i. met vrije zelfbepaling uit plichtbesef, geërbiedigd wordt, dit kenmerk uitsluitend, want wordt een zedewet door iemand geëerbiedigd en is er plichtbesef ten haren aanzien, dan is de daarmede verbonden overtuiging omtrent haar recht en waarde de gebiedende macht binnen in het subject. Er is echter dit verschil, dat sommigen een zedewet

eerbiedigen, die haar recht en waarde geacht wordt te ontleenen aan een uitwendige autoriteit, die haar voorschrijft en handhaaft, en anderen de overtuiging van het recht en de waarde van hun zedewet gronden op eigen redelijk en zedelijk inzicht. Toch rust het eerbiedwaardige, het recht en de waarde der zedewet van de laatsten ook niet uitsluitend alleen op de overtuiging van hun redelijk en zedelijk inzicht, want wij kunnen voor geen enkele van onze redelijke en zedelijke overtuigingen den steun en het gezag missen van het bewustzijn, dat ook andere menschen met ons in die overtuigingen deelen. Het bewustzijn van in overtuigingen die voor het bestuur van bestaan en gedrag zoo belangrijk zijn, als onze redelijke en zedelijke inzichten, geheel alleen te staan, zou, indien het geval kon voorkomen, volstrekt ondragelijk zijn en de energie van zedelijk leven langzamerhand door den killen adem van scepticisme dooden.

Die verscheidenheid en in menig opzicht niet zelden onderlinge tegenstrijdigheid van den inhoud van geëerbiedigde zedewetten wordt wel aangevoerd als bewijs, dat de zedelijkheid niet rust op den onvoorwaardelijken eisch van onze natuur, zoodat zij een natuurnoodwendigheid is voor het menschelijk leven, maar eigenlijk haar eenigen houdbaren grond kan hebben in conventie: als 't ware eene van zelve onder het ontwikkeld deel van het menschelijk geslacht ontstane overeenkomst om de in den kring waarin men leeft nu eenmaal geldende zedewet, wegens het menigerlei ongemak en de gevoelige schade die op de ongehoorzaamheid aan haar volgt, maar te laten gelden. Men kan aan deze gevolgtrekking uit het historisch bewezen feit. dat er te allen tijde zeer uiteenloopende denkbeelden omtrent zedelijk goed en slecht gekoesterd werden en nog worden, niet ontkomen, indien voor het verdwenen en ook onhoudbare gevoelen omtrent eene rechtstreeks door de Godheid zelve gegeven in woorden vervatte openbaring van hetgeen den mensch al en niet betaamt niet in de plaats is gekomen of is overgebleven de overtuiging, dat het bestendig wezen van den mensch is gelegen in een redelijke en zedelijke natuur, die in en door het werkelijk leven behoort te worden wat zij als kiem in alle menschen is. Maar met deze, onzes inziens, wettig gevormde en onafwijsbare metaphysische overtuiging omtrent eene in alle

menschen identische, aan de wetten van historische ontwikkeling onderworpene, redelijke en zedelijke natuur, vervalt het recht tot die gevolgtrekking, blijkt die verscheidenheid van zedewetten volkomen natuurlijk te zijn en de waarheid, dat zedelijkheid voor het menschelijk leven een natuurnoodwendigheid is, in het licht te stellen. Dit blijkt echter eerst dan, indien wij, zooals in deze studie geschiedt, in het *formeele* van de handelingen het wezen van de zedelijkheid gelegen achten. Hoeveel er ook in menige zedewet moge voorkomen, waarover wij in naam van ons ideaal van humaniteit den staf breken, elke zedewet is dan in staat echte zedelijkheid op te wekken, en te doen handelen door het zelfverwijt van het geweten en het plichtbesef in 't leven te roepen, indien zij met overtuiging wordt geëerbiedigd. En dit geschiedt zoodra en zoolang als er harmonie is tusschen de mate van intellectueele en moreele ontwikkeling, waarvan zij een uitdrukking is, en de mate der persoonlijke ontwikkeling van hen die haar eerbiedigen.

Het volgt echter geenszins uit dat formeele karakter van het wezen der zedelijkheid, dat er tusschen den inhoud en dezen vorm van de zedelijke handeling geen innig noodzakelijk verband zou bestaan. Daar de zedelijkheid het door abstractie gevonden identische is in handelingen, die altijd tot een of meer van de concrete levenskringen behooren: het leven in een huisgezin, een maatschappelijk beroep of bedrijf, enz. is er in de concrete werkelijkheid geen zedelijkheid zonder een bepaalden inhoud. Was deze inhoud onder den invloed van in menig opzicht uiteenloopende zedewetten dikwerf zeer verschillend, dat verschil merkt men vooral op bij verschillende volken in vroegere eeuwen, als een natuurlijk gevolg van geïsoleerd leven of nog primitieve toestanden of nog zeer eenzijdige menschelijke beschaving. Wij zien echter in de geschiedenis hoe onder die volken, die men den naam van cultuurvolken geeft, langzamerhand meer overeenstemming ontstaat in denkbeelden omtrent de algemeene grondtrekken van individueele en gemeenschappelijke humaniteit en in daardoor bestuurde zeden en gewoonten. Wanneer wij het ideaal van die humaniteit, d. i. het geheel van de ideeën en idealen omtrent het den mensch overeenkomstig zijn redelijke en zedelijke natuur be-

tamende bestaan en gedrag in elken levenskring en bij iedere taak en roeping, die zich in de maatschappelijke samenleving voordoen, vergelijkt met de in zedewetten uitgedrukte zedelijke idealen uit vroeger eeuwen en bij nog onbeschaafde volken, dan vertoont zich een verbazende vooruitgang, maar een vooruitgang, die door geen andere macht dan de redelijke en zedelijke menschelijke natuur zelve is kunnen en moeten tot stand komen. De menschelijke natuur toch is niet alleen actief als zedelijk handelend maar ook als redelijk denkend wezen. Die redelijkheid der menschelijke natuur kan zich zooals boven werd aangetoond, met een minimum van plichtbesef uiten en zij wordt dan het middel, waardoor het leven onder de heerschappij der dierlijke neigingen van zinnelijkheid en zelfzucht een menschelijk karakter en voorkomen verkrijgt en zich zoowel door zonden van zinnelijke als van geestelijke geaardheid gaat kenmerken. Maar met hoe meer energie de zedelijkheid, de vrije zelfbepaling uit plichtbesef zich uit, des te meer gaat ook de redelijkheid onzer natuur aan haar bestemming beantwoorden door de standvastigheid van het denken met vrije zelfbepaling uit waarheidsliefde. Daardoor neemt de ontwikkeling van alles wat de kiem der humaniteit in 's menschen wezen in zich bevat noodwendig toe, en laten in het zelfgevoel, als datgene wat den mensch betaamt, niet alleen de onbevangen waarheidsliefde, die dingen en toestanden zoekt te leeren kennen zooals zij objectief in zich zelve zijn, en de drang, dat het als behoorlijk gekende ook gedaan worde, zich gelden, maar ook die behoeften voor een naar den eisch van ons wezen ingericht leven, welke door het vermogen der redelijkheid een belichaming verkrijgen in de op de wereld- en levensbeschouwing toegepaste ideeën van schoonheid, van orde en samenhang, van dienende liefde. van afhankelijkheid en aanhankelijkheid aan de in wereld en leven tastbare en voelbare hoogste alles omvattende en bezielende goddelijke Macht. Zoo zijn kunst, wetenschap, recht, maatschappelijke orde en godsdienst de voortbrengels van de zich door haar redelijke en zedelijke vrijheid ontwikkelende menschelijke natuur, en tegelijkertijd de factoren, waardoor het volle, zich altijd voort tot meerderen rijkdom en zuiverheid ontwikkelend, ideaal van de humaniteit eerst voor den geest van de baan-

brekers en gidsen onder het menschelijk geslacht en door hen langzamerhand van telkens meerderen, eindelijk misschien, in onberekenbaar verre toekomst, van allen leeft als de geëerbiedigde zedewet voor de plichtsbetrachting. Doch ik herhaal wat ik reeds zeide, dat *volle* ideaal als geëerbiedigde zedewet is niet de volstrekte voorwaarde der zedelijkheid, want haar volstrekte voorwaarden zijn alleen: vrije zelfbepaling uit plichtbesef. Wij waardeeren echte zedelijkheid ook onder de voorgeslachten en de tijdgenooten, die zich aan eene nog veelzins gebrekkige zedewet als aan hun ideaal van humaniteit onderwierpen en onderwerpen, want wat zij bezaten en bezitten had en heeft voor hen al de aangrijpende waarheid en de vertroostende macht, waardoor alleen een ideaal zijn macht en heerlijkheid heeft. En het volle ideaal der humaniteit, hetwelk in onzen tijd wordt gekend, behoeft niet en kan ook niet voor elk, ook al strekt hij zich naar het voor hem hoogst bereikbare uit, het ideaal zijn.

In hetgeen wij het volle ideaal van de humaniteit noemen brengen wij alles bijeen wat er zich als heerlijke en proefhoudende vruchten van de individueele en gemeenschappelijke ontwikkeling der denkende, voelende en handelende menschheid ooit heeft voorgedaan, en wij houden ons overtuigd, dat geen enkel individu met gelijke bevattelijkheid en behoefte voor al die vruchten te zamen in zijn wezen is aangelegd. De in alle menschen identische redelijke en zedelijke natuur verschijnt in het werkelijke leven, behoudens die algemeene grondtrekken, met oneindige verscheidenheid in gaven en krachten. Wie zal bij die onloochenbare en noodwendige beperktheid van elk individu ten opzichte van dat volle ideaal bepalen of de objectieve waarde van een', die bij waarheidszin en plichtbesef ook schoonheidszin, wetenschappelijken zin en godsdienstzin bezit en ontwikkelt, meer is dan van een' die, bij waarheidsliefde en plichtbesef, wij weten niet altijd waardoor, deze drie allen of gedeeltelijk mist. Schoonheidszin, wetenschappelijke zin en godsdienstzin hebben voor de bezitters een onwaardeerbare subjectieve waarde, maar de mensch ontleent zijn objectieve waarde aan hetgeen hij uit waarheidsliefde en uit plichtbesef doet met en door hetgeen hij overeenkomstig de individueele geaardheid van zijn wezen is. En als wij bedenken,

dat ieder alleen maar zijn eigen beweegredenen tot handelen met zekerheid kan kennen, zullen wij ons oordeelen beperken tot de schatting van de waarde van iemands huiselijk en maatschappelijk handelen, maar ons wel wachten voor het den mensch in zijn objectiviteit treffend oordeel: de wezenlijke waarde van dezen is meer dan van genen.

De taak, die ik met deze studie over het wezen der zedelijkheid op mij nam, is hier ten einde. Ik wil echter nog met een enkel woord wijzen op een paar gevolgtrekkingen, die er voor mij uit voortvloeien met betrekking tot een paar vraagpunten, die in ons Tijdschrift werden besproken.

Wat de plaats van de wijsgeerige zedekunde in de encyclopaedie van de onafhankelijke theologie of wetenschap van de godsdienst aangaat, de ethiek zou ik in de encyclopaedie als inleidend eerste hoofdstuk willen plaatsen, als de „principiënlehre," de wetenschap die in 's menschen redelijke en zedelijke natuur den grondslag aanwijst, waaruit, onder zooveel meer andere vruchten van de ontwikkelende humaniteit, ook de godsdienst is voortgekomen. En wat de betrekking tusschen godsdienst en zedelijkheid betreft, terwijl ik in de geschiedenis van het menschelijk geslacht de zedelijkheid zie voorafgaan aan de godsdienst, is de godsdienst op haar beurt een van de invloedrijkste bestanddeelen in de geëerbiedigde zedewetten geworden, bepaaldelijk het Christendom in de onder de cultuurvolken geëerbiedigde zedewet. Desniettegenstaande is voor mij de godsdienst niet een zoo onbepaald gebiedende eisch voor menschelijk leven als de zedelijkheid. Is er zonder zedelijkheid geen echte godsdienst, zonder godsdienst is er wel zeker echte zedelijkheid [1]).

F. W. B. van Bell.

Groningen, Jan. 1881.

---

1) Ik houd hier namelijk vast aan het historische spraakgebruik van het woord godsdienst. Is godsdienst een verschijnsel van bewust zieleleven, wij veranderen dan het spraakgebruik, indien wij ook godsdienst noemen waarvan men nooit het bewustzijn had dat het godsdienst was. Wij geven aan het woord godsdienst een nieuwe beteekenis, wanneer wij van een eigenlijk zuiver wijsgeerige levensbeschouwing en van een zedelijk leven zonder eenige, hetzij theïstische hetzij pantheïstische, voorstelling omtrent de godheid zeggen: dat is godsdienst.

BIJDRAGEN TOT DE CRITIEK VAN PENTATEUCH EN JOZUA [1]).

VIII. Israël bij den Sinaï.

(*Exod.* XIX verv.).

Indien er onder Israël ten aanzien van den Mozaïschen tijd eene werkelijke overlevering had bestaan, opklimmende tot — of liever: uitgaande van — de gebeurtenissen zelve, waarop zij betrekking had, dan zou althans van het hierboven genoemd onderwerp in den Pentateuch éène voorstelling worden gegeven, of, indien meer dan één auteur ons zijne opvatting had medegedeeld, die van den één slechts in bijzaken van die des anderen kunnen verschillen. Doch ieder weet, dat juist het tegendeel het geval is. In *Ex.* XIX verv. staan ver uiteenloopende en onderling strijdige voorstellingen naast en door elkander. Daaruit rechtstreeks op te maken, wat er dan eigenlijk is geschied, welke wetten aan Israël gegeven zijn en hoedanige verbintenis het volk heeft aangegaan, dat is eene wanhopige onderneming. Toch kunnen wij allerminst die hoofdstukken laten voor hetgeen zij zijn. Het is alsof zij eene geheimzinnige aantrekkingskracht op ons oefenen. Zijn het de raadselen, welke zij ons voorleggen, waarvan die invloed uitgaat? of is het de hoop, dat wij, door de studie van hunnen inhoud, zij het dan ook niet de Sinaïetische, dan toch eene andere werkelijkheid, een belangrijk deel der geschiede-

---

1) Vg. Jaargang XI: 465—496; 545—566; XII: 139—162; 297—323; XIV: 257—302.

nis van Israël's godsdienstige ontwikkeling, op het spoor zullen komen? Waarschijnlijk het één zoowel als het ander. In elk geval meen ik bij mijn onderzoek, al is het ook wat ingewikkeld, op de belangstelling mijner lezers te mogen rekenen.

Of zijn wellicht de raadselen, waarvan ik daareven sprak, reeds door mijne voorgangers opgelost? Voorshands staat de zaak zoo, dat de critici van de verhalen over Israël bij den Sinaï niemand anders dan zich zelven, indien ook maar zich zelven, ten volle bevredigen. Men vatte dit niet zóó op, alsof alles nog onzeker en onbeslist zou wezen. Neen, vele en daaronder zeer belangrijke punten zijn blijkbaar voorgoed vastgesteld. Doch na aftrek daarvan blijft er eene rest over, waaromtrent de meeningen elkander geheel of ten deele weerspreken. Om er zich van te overtuigen, behoeft men slechts kennis te nemen van de beschouwingen dergenen, die na de verschijning van Knobel's commentaar (1857) dit gedeelte van den Pentateuch opzettelijk in behandeling hebben genomen, Schrader [1]), Oort [2]), Colenso [3]), Wellhausen [4]) en nu onlangs Dillmann [5]). Deze laatste draagt over de samenstelling van *Ex.* XIX—XXIV en XXXII—XXXIV eene geheel nieuwe hypothese voor. Niets is duidelijker dan dat wij er nog niet zijn.

Laat mij er aanstonds bijvoegen, dat wij er ook door deze „Bijdrage" nog niet zullen komen. Ik meen het een en ander ontdekt te hebben, dat niet van gewicht ontbloot is. Voorts geloof ik te kunnen aantoonen, dat Dillmann bij sommige voorgangers, met name bij Wellhausen, achterstaat, in plaats van ons verder te brengen dan zij. Een en ander rechtvaardigt, zoo ik mij niet bedrieg, de verschijning van dit opstel

1) De Wette's *Einl. in d. A. T.* S. 280 ff.

2) *De legenden van de sluiting des verbonds bij den Sinaï en Israël's zonde in de woestijn* (Theol. Tijdschr. III: 1—18).

3) *The Pent. and B. of Joshua*, Part VI p. 45 sq., 64—66, 97 sqq. 147 sqq. 166 sqq.; *Wellhausen on the compos. of the Hexateuch* p. 24 sqq.

4) *Die Compos. des Hexateuchs* (Jahrb. f. d. Theol. XXI: 551—567).

5) *Kurzg. exeg. Handb. z. A. T.* Lief. XII, 2e Aufl., S. 189 ff. Het zal ook uit deze „Bijdrage" blijken, dat ik tegen D.'s critiek groote bezwaren heb. Dat ik niettemin zijnen Commentaar met blijdschap begroette en met nadruk aanbeveel, behoeft wel geene vermelding.

Mocht het bovendien dezen of genen op den weg helpen om te vinden wat voor mij, in weerwil van alle inspanning, nog verborgen bleef, dan zou mijn arbeid dubbel beloond zijn.

I.

Met eene korte herinnering aan den inhoud en de opeenvolging der verhalen over het verblijf bij den Sinaï kan ik volstaan.

De aankomst van Israël in de woestijn van den Sinaï wordt ons bericht *Ex.* XIX : 1, 2. Daarop volgt de voorbereiding der afkondiging van den Decalogus (vs. 3—25) en die afkondiging zelve (XX : 1—17). Na een onderhoud met het volk (vs. 18—21), ontvangt Mozes van Jahwe de mededeeling van de geboden en de rechten, die hij aan Israël moet voorleggen (XX : 22—XXIII : 33). Het volk aanvaardt die plechtig, en opnieuw klimt Mozes, van Jozua vergezeld, tot Jahwe op (XXIV). Thans volgen de voorschriften over den bouw van den tabernakel en de wijding van Aäron en zijne zonen tot het priesterambt (XXV—XXXI : 17). Terwijl Mozes zich op den berg bevindt, maakt en dient het volk het gouden kalf; met die overtreding hangt alles samen wat in *Ex.* XXXI : 18—XXXIV te lezen staat: de onderhandeling van Mozes met Jahwe, de afwending van diens toorn, de openbaring van zijne heerlijkheid aan Mozes, de afkondiging van nieuwe geboden en de afstraling van den goddelijken glans op Mozes' aangezicht. Volgens de verorderingen in H. XXV—XXXI wordt thans de tabernakel vervaardigd en ineengezet (H. XXXV—XL) en Aäron met zijne zonen als priester gewijd (*Lev.* VIII—X). Doch aan het bericht over die wijding gaan wetten over de offers vooraf (*Lev.* I—VII), terwijl het gevolgd wordt door voorschriften van zeer uiteenloopenden inhoud (*Lev.* XI—XXVII). Nog steeds in de woestijn Sinaï wordt Israël geteld (*Num.* I), het Israëlietische legerkamp en de dienst der Levieten geregeld (II—IV). Ook de wetten in *Num.* V, VI, het offer van de stamvorsten bij de inwijding van het heiligdom (VII), de verordeningen in H. VIII, IX : 1—14 behooren tot dat zelfde Sinaïetische tijdvak, dat nu evenwel ten einde loopt, want

H. IX : 15—23 (over de wolk- en vuurkolom) en X : 1—10 (over de priesterlijke trompetten) bereiden den aftocht voor, die (H. X : 11—27) op den 20sten dag der tweede maand van het 2de jaar plaats grijpt.

Nu wordt vrij algemeen erkend, dat de hoofdstukken *Ex.* XXV—XXXI, XXXV—XL, *Lev.* I—XXVII, *Num.* I—X : 27 bijeenbehooren en, indien ook niet van ééne hand, dan toch van éénen geest en uit denzelfden kring, dien der priesters, afkomstig zijn. Wij kunnen ze kortheidshalve door de letter P aanduiden. Het afwijkende gevoelen van Dillmann (S. 533 ff.) over den oorsprong van *Lev.* XVII—XXVII vermeld ik slechts in het voorbijgaan: de beoordeeling daarvan zou ons thans afleiden van ons onderwerp en blijft beter bespaard tot eene volgende gelegenheid. Dillmann dan kent die tweede helft van *Leviticus* aan den redactor (R) toe, die haar zal hebben ontleend aan twee bewerkingen van één en hetzelfde Sinaïetische wetboek (S), de ééne van den welbekenden priesterlijken auteur (A bij Dillmann), de andere van den Jahvist (dien Dillmann C noemt). Alleen op die wijze, meent hij, wordt rekenschap gegeven van al de verschijnselen, die zich in *Lev.* XVII—XXVII voordoen. Daarentegen is de andere hypothese, die van Wellhausen, Colenso, Smend en mij zelven, „gründlich verkehrt, auf falsche kritische Principien aufgebaut" (S. 534). Dit is althans sterk genoeg uitgedrukt, gelijk D. over het algemeen de aanhangers van Graf's hypothese alles behalve zachtzinnig behandelt, veeleer uit de hoogte en op bestraffenden toon afwijst. Het ging hun in den laatsten tijd zóó naar wensch, dat zij deze stooten wel zullen kunnen verdragen. Doch waarom moest hun door den onaangenamen vorm de kalme overweging van Dillmann's bezwaren noodeloos moeilijk worden gemaakt?

Er rijzen ten aanzien der stukken van P andere vragen op, aan welker behandeling wij ons niet mogen onttrekken. Zij hangen, gelijk straks blijken zal, onderling nauw samen. Doch de duidelijkheid zal er bij winnen, wanneer wij de vraag naar de verbinding van die stukken met de overige wetten en verhalen, d. i. met *Ex.* XIX—XXIV en XXXII—XXXIV laten voorgaan. Men kan zich die voorstellen op tweeërlei manier. De stukken van P zijn òf in een reeds voorhanden verhaal

van de gebeurtenissen bij den Sinaï ingelascht, òf zij hebben mede behoord tot de bouwstoffen, waaruit het thans voor ons liggende verhaal is samengesteld. Dit laatste is het gevoelen van Dillmann. Volgens zijne opvatting had de redactor (R) drie geschriften voor zich liggen, dat van P (bij hem A), en nog twee andere (B en C), die elk op zijne wijze de openbaring van Jahwe aan Israël en de ongehoorzaamheid des volks voorstelden. Door samenvoeging en vrije bewerking van die drie oorkonden bracht R het geheel, dat wij thans bezitten, tot stand. Is dit aannemelijk? Het antwoord op deze vraag is niet gemakkelijk te geven, want R gaat, zooals wij straks zien zullen, zeer vrij te werk en behoeft bovendien de onderlinge verhouding van de stukken, die hij opnam, volstrekt niet juist zoo beoordeeld te hebben, als wij dat nu doen: den strijd, dien wij opmerken, kan hij niet gezien of voor oplossing vatbaar geacht hebben. Maar er is toch één punt, dat zijne aandacht onmogelijk kon ontgaan en hem bepaald moest weerhouden van de combinatie, die hij, volgens Dillmann, zal hebben bewerkstelligd. Twee zijner oorkonden laten op het verhaal van Israël's afval het bevel van Jahwe volgen om weg te trekken uit de Sinaïetische woestijn. In de éene — ik volg natuurlijk de verdeeling van D., wiens hypothese ik thans beoordeel — in de éene (*Ex.* XXXII : 34) heet het: „En nu, ga, leid het volk naar de plaats, waarvan ik gesproken heb;" in de andere (H. XXXIII : 1): „Ga, trek van hier op, gij en het volk, dat gij uit Egypte hebt geleid." Dat is, zou men zeggen, geheel ondubbelzinnig. Op dat bevel kon niets anders volgen dan een bericht als *Num.* X : 28—32, 33—36. Doch volgens D. zal de redactor zelf, die de twee bevelen van Jahwe overnam, onmiddellijk daarop, uit eene andere oorkonde, hebben medegedeeld, dat Israël den tabernakel bouwde en inwijdde en tal van nieuwe wetten ontving en geteld werd, kortom nog gedurende ongeveer negen maanden[1]) bij den Sinaï vertoefde. Maar dit is immers zoo goed

1) Tusschen de aankomst (*Ex.* XIX : 1) en het vertrek (*Num.* X : 11) ligt een vol jaar op 10 dagen na (vg. *Ex.* XL : 1; *Num.* I : 1; IX : 1 verv.). Doch daarvan moeten worden afgetrokken de 40 dagen van *Ex.* XXIV : 18 en, zoo men wil, ook nog de 40 dagen van *Ex.* XXXIV : 28. Om niet te overdrijven sprak ik dus van „ongeveer 9 maanden."

als ondenkbaar? Die redactor — of liever, want dát is hij naar Dillmann's opvatting: de steller van het tegenwoordige verhaal — wist toch wat hij schreef en kan onmogelijk op de volgende bladzijden lijnrecht tegengesproken hebben wat hij zelf op de vorige had medegedeeld. Zulk een strijd, als zich hier voordoet, is dán-alléén verklaarbaar, wanneer de wetten en daarmede verbonden berichten van P in eēn reeds aanwezig verhaal later zijn ingelascht. Ook de interpolator kan niet wel blind zijn geweest voor het conflict, dat hij deed ontstaan. Doch hij gevoelde het minder diep dan Dillmann's redactor het gevoelen moest. En bovendien: hij had geene keus en moest het zich wel getroosten.

De latere invoeging van *Ex.* XXV—XXXI en de daaraan verwante stukken wordt door het getuigenis van den Deuteronomist ten volle bevestigd. Meer dan eens — in H. V, IX v., XVIII — handelt hij over de gebeurtenissen bij Horeb, maar altijd zóó, dat de voorstelling, die P daarvan geeft, wordt uitgesloten. Ook bij hem beveelt Jahwe, na door Mozes te zijn verbeden: „sta op, ga op marsch aan de spits van het volk, en dat zij binnentrekken en in bezit nemen het land, dat ik hunnen vaderen gezworen heb hun te zullen geven" (H. X : 11). Dienovereenkomstig verraadt hij dan ook niet de minste kennis aan den inhoud der pericopen van P. Of meent men, dat „de ark van sittimhout" in *Deut.* X : 1—5 de verordening in *Ex.* XXV : 10—22 en het bericht omtrent hare uitvoering in *Ex.* XXXVII : 1—9 onderstelt? Maar niets is duidelijker, dan dat de eerstgenoemde plaats met de laatste twee alleen het onderwerp gemeen heeft en er volstrekt niet van afhangt. De kostbare ark, naar het gedétailleerde voorschrift van Jahwe door Bezaleël lang na 's volks afval bewerkt, is geheel iets anders dan het blijkbaar eenvoudige voorwerp, dat Mozes, onmiddellijk na dien afval, naar Jahwe's bevel („maak u eene houten ark") vervaardigt. Overigens komen wij straks nog op die ark terug.

Het tot dus ver verkregen resultaat moet nu eensdeels nader omschreven, anderdeels in zijne beteekenis voor ons verder onderzoek gewaardeerd worden.

1°. De pericopen van P zijn geïnterpoleerd in een bestaand verhaal: dit staat dan vast. Doch het spreekt vanzelf, dat

dit zoo maar niet geschieden kon: de ingevoegde stukken moesten op eene of andere wijze worden in verband gebracht met het verhaal, waarin ze werden opgenomen. Bij onze opvatting is een redactor even noodig als in die van Dillmann, al verricht hij ander werk. Laat het zich nu ook duidelijk aanwijzen, hoe hij de aanhechting heeft tot stand gebracht? Al aanstonds meende hij het bericht van de aankomst der Israëlieten bij den Sinaï te moeten aanvullen door eene tijdsbepaling, die hij aan P ontleende, *Ex.* XIX : 1, en waarmede hij, vs. 2[a], de vermelding van den marsch van Raphidîm naar Sinaï, uit dezelfde bron, verbond. Ten gevolge daarvan moest de aanhef van het oorspronkelijk verhaal gedeeltelijk wegvallen en sluit zich de rest daarvan, vs. 2[b], slechts gebrekkig bij het voorafgaande aan. Het werd nu voor onzen redactor de vraag, hoe hij de Sinaïetische verordeningen van P in het kader zou opnemen. De wetten omtrent den tabernakel en de priesterwijding (*Ex.* XXV—XXXI) worden aan Mozes geopenbaard op den Sinaï (H. XXV : 9, 40; XXVI : 30; XXVII : 8 [1])). Haar auteur moet dus hebben vermeld, dat Mozes dien beklom en later weer afdaalde. Is dat bericht nog voorhanden? Wij zien rond in H. XXIV en vinden daar in vs. 15—18 wat wij zochten. Nadat in vs. 15[a] was gezegd: „En Mozes klom op tot den berg," lezen wij in vs. 18[b] nog eens: „en hij klom op tot den berg." Deze herhaling wijst duidelijk op de samenvoeging van twee berichten omtrent dezelfde zaak. Het ééne, vs 15—18[a], is dat van P, de inleiding tot H. XXV—XXXI, ook blijkens zijn spraakgebruik; het andere, vs. 18[bc], is de voortzetting van 12—14 en wordt H. XXXII : 1 ondersteld; het behoort dus tot het oorspronkelijke verhaal [2]). — Minder eenvoudig is de beantwoording der gestelde vraag, voorzoover

---

1) De twee laatst genoemde teksten, op zich zelve beschouwd, zouden kunnen leiden tot de meening, dat de openbaring op den berg reeds had plaats gehad, en dat Mozes dus was afgedaald, toen hij de voorschriften *Ex.* XXV verv. ontving. Doch H. XXV : 9, 40 sluiten deze opvatting uit en noodzaken ons de *perfecta* in H. XXVI : 40 en XXVII : 8 als *futura exacta* te verstaan: „naar zijne behoorlijke inrichting, die u op den berg zal getoond zijn" of „gelijk men het u op den berg zal hebben doen zien."

2) Aldus, met onbeduidende afwijkingen, Nöldeke (*Unterss. zur Kritik des A. T.* S. 53 f.), Kayser (*Das vorexil. Buch der Urgeschichte Israëls* S. 56), Wellhausen (a. a. O. S. 566 f.), Colenso.

zij de aanhechting van P aan het vervolg van dat verhaal betreft. Met andere woorden: hoe te oordeelen over H. XXXI: 18 („En hij gaf aan Mozes, toen hij geëindigd had met hem te spreken, de twee tafelen der getuigenis, tafelen van steen, beschreven met den vinger Gods")? Behoort dit vers bij P, dan wel bij het verhaal, waarin P werd ingelascht? Men veroorlove mij het antwoord nog even achter te houden en vooraf de aandacht te vestigen op eene andere pericope, die insgelijks tusschen het oorspronkelijke verhaal en P in staat en zoowel met het eerste als met het bericht van den laatstgenoemde zou kunnen worden verbonden, op *Ex.* XXXIV: 29—35. Wie verhaalt hier van Mozes' glinsterend aangezicht, de oorspronkelijke auteur of de interpolator? Wellhausen (S. 566) en Dillmann hebben geen ongelijk, wanneer zij hier het spraakgebruik en den breedvoerigen schrijftrant van den laatstgenoemde (dus van P) meenen te vinden. Men lette vooral op de herhaling „bij zijn afdalen van den berg" in vs. 29, en van „zie, het vel van zijn aangezicht glinsterde" in vs. 30; op „de vorsten in de vergadering," vs. 31; op ויכל מדבר in vs. 33. Doch hiertegenover staat, dat de mededeeling van Jahwe's woorden aan Israël in P blijkbaar eerst H. XXXV: 1 begint, en voorts dat de pericope, inzonderheid het slot daarvan (vs. 33—35), groote overeenkomst vertoont met *Ex.* XXXIII: 7—11, waarbij zij zich bepaaldelijk aansluit in de schildering van het verkeer tusschen Mozes en Jahwe en van het volk als belangstellend getuige daarvan. Een en ander leidt mij tot de gissing, dat *Ex.* XXXIV: 29—35 tot de jongere en jongste bestanddeelen van den Pentateuch behoort en als toevoegsel, in den trant van P, tot het reeds geïnterpoleerde verhaal moet worden aangemerkt. Hiermede komt de inhoud geheel overeen, en niet minder de zeer losse verhouding, waarin de pericope staat èn tot het vervolg èn tot hetgeen voorafgaat.

De gelegenheid om het daareven onbeslist gelaten punt — den waarschijnlijken oorsprong van *Ex.* XXXI: 18 — te behandelen, zal zich vanzelf aan ons voordoen, wanneer wij nu

2° nagaan, welke beteekenis ons resultaat heeft voor het verder onderzoek. Het ligt in den aard der zaak, dat eene interpolatie van zoo groot gewicht en zoo grooten omvang als de Sinaïetische wetten en verhalen van P veranderingen

in het oorspronkelijke verhaal noodzakelijk maakte. En bovendien zou het lang niet vreemd zijn, indien de ingelaschte wetten en verhalen zelve eenige wijziging hadden moeten ondergaan, toen zij werden opgenomen in een verband, waarvoor zij van den aanvang af niet bestemd waren. Wij zullen dus bij de studie van *Ex.* XIX—XXIV en XXXII—XXXIV steeds bedacht moeten zijn op de mogelijkheid, die ik daar in de eerste plaats noemde, en nu aanstonds hebben na te gaan, of zich wellicht in de stukken van P sporen voordoen van omwerking met het oog op de berichten, waarmede zij thans één geheel uitmaken. Dit laatste zal ons trouwens niet lang bezighouden: zoodanige sporen zijn niet voorhanden. Het eenige verschijnsel, dat men er toe zou kunnen rekenen, behoort veeleer, althans ten deele, tot de andere categorie, de bewijzen van den invloed der ingelaschte stukken op het verhaal, waarmede zij verbonden werden. Tot opheldering hiervan veroorloof ik mij eene kleine uitweiding, die evenwel blijken zal geene afdwaling te zijn.

Onder de heilige vaten van den tabernakel in *Ex.* XXV verv. (vg. XXXV verv.) bekleedt de ark eene zeer voorname plaats (H. XXV : 10—22; XXXVII : 1—9 enz.). Toen deze voorschriften en het bericht omtrent de uitvoering daarvan uit P werden opgenomen, moest de ark uit het andere verhaal, gesteld dat zij daarin voorkwam, worden verwijderd: zij kon toch niet als reeds aanwezig worden vermeld, vóórdat zij nog door Jahwe verordend en door Bezaleël vervaardigd was? Werkelijk ontbreekt zoowel in *Ex.* XXI—XXIV als in XXXII—XXXIV de ark geheel. Doch aan den anderen kant is het zeer waarschijnlijk, om niet te zeggen: geheel zeker, dat zij weleer, toen die hoofdstukken nog niet met P verbonden waren, daarin niet werd gemist. In het vervolg van het verhaal, waarbij *Ex.* XIX vv., XXXII vv. behooren, komt zij meermalen voor (*Num.* X : 33—36; XIV : 44). Dat de Israëlieten haar met zich uit Egypte brachten, wordt nergens gezegd. Zij moeten haar dus bij den Sinaï hebben gekregen. Hoe belangrijker dit feit is, des te minder aannemelijk schijnt het ons, dat de schrijver (of: de schrijvers), die later de ark vermeldt (vermelden), daarvan geen gewag heeft (hebben) gemaakt. Bleek het ons nu daareven, dat het stilzwijgen daarover in

Ex. XIX—XXIV en XXXII—XXXIV geen tegenbewijs oplevert, dan stellen wij voorloopig vast, dat de ark — hoe dan ook: daarover later meer — in het niet geïnterpoleerde verhaal van Israël's verblijf bij den Sinaï voorkwam.

Zoo zou het óók kunnen zijn, dat de wetten omtrent de priesters en hunne wijding (*Ex.* XXVIII v. vg. *Lev.* VIII, IX) op het oorspronkelijke verhaal een dergelijken invloed geoefend, m. a. w. een bericht over de instelling van eene priesterschap daaruit verdrongen hadden. Doch dit blijft voorshands eene bloote mogelijkheid, waarbij ik dus thans niet langer stilsta.

Daarentegen keeren wij nog even terug tot de ark. Zij heet H. XXV: 22 „de ark der getuigenis" (העדת) en komt later herhaaldelijk onder dien naam voor (*Ex.* XXVI: 33, 34; XXX: 6, 26 enz.), gelijk de geheele tabernakel genoemd wordt „de woning" (משכן) of „de tent (אהל) der getuigenis" en het voorhangsel, waarachter de ark staat, פרכת העדת (*Lev.* XXIV: 3). Wat met „de getuigenis" wordt bedoeld, is niet twijfelachtig: de Decalogus, en niets anders; Knobel had dit nooit moeten ontkennen [1]. Nu lezen wij *Ex.* XXV: 16, 21 het bevel van Jahwe aan Mozes: „leg in de ark neder de getuigenis, die ik u geven zal." Dat komt geheel overeen met de voorstelling van het oorspronkelijk verhaal, volgens welke Mozes zich op den berg begeven heeft om daar de tafelen, met den Decalogus beschreven, in ontvang te nemen (*Ex.* XXIV: 12), en dan ook met die tafelen van den berg afdaalt (*Ex.* XXXII: 15 verv.). Hoe dit te verklaren? Zijn *Ex.* XXV: 16, 21 in hun tegenwoordigen vorm gebracht, toen de wetten van P in dit verband werden opgenomen? of zijn die verzen in P oorspronkelijk en dus de verordeningen omtrent den tabernakel (*Ex.* XXV verv.) van den aanvang af bestemd geweest voor een dergelijk verband, als waarin wij ze thans aantreffen? Het laatste is het geval. Er is geene enkele reden om aan de oorspronkelijkheid van *Ex.* XXV: 16, 21 (en XL: 20) te twijfelen; ze zijn in hun verband onmisbaar, en hun spraakgebruik (העדת en נתן אל) is dat van P. Derhalve van twee dingen

---

1) Zie zijn *Exod. u. Levit.* S. 263 f. en daartegen mijn *Hist. krit. onderzoek* enz I: 89.

één: òf P schreef deze wetten met het plan die in te lasschen in hare tegenwoordige omgeving, òf hij nam ook zelf, evenals zijne voorgangers, den Decalogus in zijn wetboek op en ziet dus h t p. terug op hetgeen in zijn eigen geschrift voorkwam. De keuze uit deze twee mogelijkheden is niet gemakkelijk. P kon zeer wel den Decalogus en de berichten omtrent de afkondiging en de opteekening daarvan als bekend onderstellen — zoo goed als hij b. v. *Ex.* XXVIII : 30 aanneemt, dat zijne lezers wisten, wat „de urîm en de thummîm" waren. Zijne sabbatswet, *Ex.* XXXI : 12—17, doet zich zeker niet voor als een eerste voorschrift omtrent dat onderwerp, maar verklaart zich toch ook dán, wanneer zij niet door „de tien woorden" werd voorafgegaan: zij kan die wederom eenvoudig als bij den lezer bekend aannemen. *Ex.* XX : 11 beslist niet ten gunste van de tweede mogelijkheid. Wèl is het motief, dat daar aan het sabbatsgebod wordt toegevoegd, aan P ontleend (vg. *Gen.* II : 2, 3), doch dit kan zijn geschied zonder dat onder de wetten van P eene door hem bewerkte redactie van den Decalogus voorkwam. Kortom, al schijnt ook die tweede mogelijkheid bij den eersten oogopslag door *Ex.* XXV : 16, 21 te worden aanbevolen, gevorderd wordt zij toch niet, en daarom is het beter voorshands geene keuze te doen.

Doch er is nog iets. De Decalogus heet, gelijk wij zagen, in *Ex.* XXV verv. en elders bij P „de getuigenis." Ik voeg er thans bij, dat die naam wel tot de idiotismen van P mag worden gerekend, want hij komt daar, in verschillende verbindingen, bijna 40 malen voor; in *Deuteronomium* daarentegen nooit. Vanzelf rijst dus de vraag, of niet overal, waar die benaming wordt gebezigd, de rechtstreeksche of zijdelingsche invloed van P moet worden erkend? De plaatsen, waarop deze vraag toepasselijk is, zijn vier in getal[1]). *Joz.* IV : 16 zal „de ark des verbonds" wel de oorspronkelijke lezing zijn (vg. III : 3, 6, 8, 11, 14, 17; IV : 7, 9, 18); in de LXX

1) 2 *Kon.* XI : 12 (= 2 *Kron.* XXIII : 11) reken ik daartoe niet. Wat hier העדות beteekent, is onzeker. Doch de gewone opvatting, die daarin den Decalogus vindt, wordt door het daarmede verbonden הנזר en door ויתן עליו volstrekt niet aanbevolen. Veeleer is העדות een of ander *insigne* van de koninklijke waardigheid.

komt zij nog voor, nevens die van onzen tegenwoordigen tekst. De overige drie plaatsen zijn *Ex.* XXXI : 18; XXXII : 15; XXXIV : 29; ze staan dus in elkanders buurt en in de onmiddellijke nabijheid van de wetten uit P, die zich regelmatig van dezelfde benaming bedienen. Dit maakt al aanstonds den invloed van P hoogstwaarschijnlijk. *Ex.* XXXIV : 29 behoort verder tot eene pericope, die ook om andere redenen geacht moet worden van P afhankelijk te zijn (boven, bl. 171). En nu de twee andere teksten. Het kan onze aandacht niet ontgaan, dat hunne onderlinge verhouding wel wat vreemd is. Nadat in H. XXXI : 18 is gezegd: „(hij gaf aan Mozes) de twee tafelen der getuigenis, tafelen van steen, beschreven door den vinger Gods" — verwachten wij niet, dat dezelfde voorwerpen nog eenmaal, in H. XXXII : 15, 16, aldus zullen worden aangeduid: „en de twee tafelen der getuigenis waren in zijne hand, tafelen beschreven op de beide kanten; aan deze en aan gene zijde beschreven; en de tafelen waren het werk Gods, en het schrift was het schrift Gods, gegrift op de tafelen." Hier is geen strijd, maar zulk eene „ubertas," als zich in overgewerkte of uit elkander aangevulde berichten pleegt te vertoonen. Nu gelukt het ons niet, met zekerheid aan te wijzen, wat het oorspronkelijke verhaal en wat P heeft bijgedragen tot den tekst, die thans voor ons ligt. Maar dat zij beiden daarvan het hunne geleverd hebben en dat bepaaldelijk „de getuigenis" aan P ontleend is, mag zeker na al het voorafgaande hoogst waarschijnlijk worden genoemd. Een meer bepaald antwoord op de daareven (bl. 171) opgeworpen vraag naar den oorsprong van *Ex.* XXXI : 18 ben ik niet in staat te geven.

II.

Het wordt tijd, dat wij het meermalen genoemde „oorspronkelijke verhaal" in nadere oogenschouw nemen. Na ons voorafgaand onderzoek blijven daarvoor over: *Ex.* XIX van vs. 2[b] af; XX (behoudens de inwerking van P op vs. 11); XXI—XXIII; XXIV : 1—14, 18[b. c]; XXXI : 18—XXXIV : 28 (met hetzelfde voorbehoud als boven ten aanzien van H. XXXI : 18; XXXII : 15, 16).

Wanneer wij nu deze rest aandachtig lezen, het oog ge-

scherpt door de aanwijzingen onzer talrijke voorgangers, dan stuiten wij telkens en telkens weer op moeilijkheden: nu eene herhaling, dan een verschil van voorstelling of eene bepaalde tegenspraak; hier een aanhef zonder vervolg, daar eene voorzetting zonder begin. Ik wil de grootere en kleinere oneffenheden eerst eenvoudig doen kennen, zonder nog te beproeven ze weg te ruimen. De lezer hebbe de goedheid den tekst voor zich te leggen en door te lezen: het zou mij bevreemden, indien hij niet zelf werd opgehouden door de verschijnselen, waarop ik hem hieronder opmerkzaam maak. Daarbij leg ik mij toe op de grootst mogelijke beknoptheid, naardien alles, waarop hier wordt gewezen, straks in een ander verband opnieuw ter sprake komt.

H. XIX : 3, vreemde afwisseling van ha-elohîm en Jahwe.

vs. 6—8. In „deze zijn de woorden, die gij tot de zonen Israëls spreken zult;" „al deze woorden, welke Jahwe hem geboden had" en „al wat Jahwe gesproken heeft, zullen wij doen" — zou iets méér kunnen schijnen ondersteld te zijn dan in vs. 4—6ᵃ voorafgaat. Doch overigens hangen vs. 3—8 goed samen.

vs. 9ᵃ aankondiging van het spreken van Jahwe — niet tot het volk, maar — met Mozes ten aanhooren van het volk. Vg. vs. 19ᵇ.

vs. 9ᵇ nagenoeg gelijkluidende met vs. 8ᵇ en waarschijnlijk dittographie daarvan, vermits het na vs. 9ᵃ niet past.

vs. 13ᵇ stoort den overigens geregelden gang van vs. 10 verv. Men begrijpt niet wat bedoeld wordt met de woorden במשך היבל („bij het blazen van den hoorn:" van welken hoorn? en wanneer zou die geblazen worden en wordt hij werkelijk geblazen?), en nog veel minder, wie de personen zijn, van wie hier gezegd wordt: „zij zullen opklimmen." Al het voorafgaande moet juist dienen om het opklimmen te verhoeden.

vs. 20—25 zijn zeker niet het vervolg van vs. 10—19. In vs. 18 is Jahwe reeds nedergedaald op den berg Sinaï, en in vs. 20 daalt hij eerst neder. In vs. 21, 23, 24 wordt op de voorschriften in vs. 12, 13 teruggezien. Doch in vs. 22, 24 treden, voor het eerst, „de priesters, die tot Jahwe naderen," en Aäron ten tooneele: wie zijn die priesters en wat beduidt hunne afzonderlijke vermelding? Er is bovendien strijd tus-

schen vs. 22 en vs. 24: indien de priesters, *die tot Jahwe naderen*, zich moeten heiligen, opdat hij geen verderf onder hen aanrichte, hoe kan dan een oogenblik later worden gezegd: „en laat *de priesters en* het volk (het staketsel) niet doorbreken om op te klimmen tot Jahwe, opdat hij geen verderf onder hen aanrichte?" Waarin bestaat dan hun „naderen tot Jahwe?" Waarschijnlijk komt evenwel deze strijd op rekening van de punctatoren. Wanneer wij den athnach in vs. 24 bij והכהנים plaatsen, dan krijgen wij dezen zin: „en klim op, gij en Aäron met u en de priesters, en laat het volk (het staketsel) niet doorbreken enz" — en de harmonie met vs. 22 is hersteld. Doch de andere moeilijkheden blijven over, waarbij dan nog komt, dat vs. 25 zeer abrupt eindigt.

H. XX: 18—21 hangen onderling zeer goed samen, maar bevreemden ons toch na vs. 1—17. „Elohîm spreke niet met ons, opdat wij niet sterven" — zegt het volk (vs. 19). En Elohîm had zoo even gesproken!? Gewoonlijk vat men het vers op, alsof er stond: „Elohîm spreke *niet meer* met ons!" Doch dit laat zich ook in het Hebreeuwsch zeer goed uitdrukken, door het adverbium עוד (vg. *Deut.* V: 22), dat evenwel in vs. 19 niet te vinden is.

vs. 22 is bestemd om den overgang te vormen van vs. 1—17 tot vs. 23 vv., maar beantwoordt aan deze bestemming zeer slecht.

(vs. 23—XXIII: 33 vormen één geheel. De belangrijke vraag, hoe deze wetbundel tot stand kwam en welke wijzigingen hij mag hebben ondergaan bij zijne opneming in het verband, waarin wij dien thans vinden, laat ik met opzet rusten: het antwoord daarop oefent geen rechtstreekschen invloed op ons verder onderzoek).

H. XXIV: 1, 2, 9—11 behooren blijkbaar bijeen, evenals vs. 3—8, die oogenschijnlijk op H. XX: 23—XXIII betrekking hebben en daarvan dus ten onrechte thans door vs. 1, 2 gescheiden zijn.

vs. 12. Wat zijn „*de* steenen tafelen" (in het voorafgaande nog niet vermeld)? en wat wordt bedoeld met „de thora en het gebod," door Jahwe tot onderricht van Israël geschreven?

vs. 14. „*De* oudsten" — de zeventig, in vs. 1, 9 vermeld? Doch hoe kan Mozes hen bevelen „hier" te blijven en onderstellen, dat zij onderling in twist zullen geraken?

H. XXXI : 18—XXXII : 6 blijkbaar de voortzetting van H. XXIV : 18[b c].

vs. 7—14 of althans vs. 9—14 baren moeilijkheid in verband met het vervolg: uit vs. 15—20 zouden wij niet opmaken, dat Mozes reeds vooraf onderricht was van de zonde des volks (vs. 7, 8), terwijl zijne voorbede en de inwilliging daarvan (vs. 9—14) zoowel door vs. 25—29, als ook en vooral door vs. 30—34 worden uitgesloten.

vs. 21—24 zijn in zoover eenigszins bevreemdend, als men veeleer verwacht zou hebben, dat Mozes begonnen was met het ondervragen van Aäron.

vs. 25—29 zijn niet te vereenigen met de gezindheid, die Mozes vs. 9—14 aan den dag legt, en met vs. 30—34, die een reeds voltrokken strafgericht volstrekt uitsluiten.

vs. 35 „En Jahwe sloeg het volk.” Wat wordt daarmede bedoeld? en in welke verhouding staat deze plaag tot het gericht in vs. 25—29 en, vooral, tot de vergiffenis van vs. 30—34?

H. XXXIII : 1—3 zijn gedeeltelijk herhaling van H. XXXII : 34; vs. 3 hangt grammatisch niet met vs. 2 samen, maar met vs. 1.

vs. 4, 5. Waartoe het bevel van Jahwe in vs. 5, nadat Israël volgens vs. 4 reeds uit eigen beweging zijne sieraden niet had aangetrokken?

vs. 6 vervolg van vs. 5. Doch wat is hier מהר חרב?

vs. 7—11 zijn op zich zelve duidelijk. Maar hoe hangen zij samen met vs. 5, 6? en heeft de „ohel mo’éd” geene andere bestemming dan om te dienen als plaats van samenkomst voor Jahwe en Mozes?

vs. 12—23 behandelen twee onderwerpen, die thans niet behoorlijk zijn uiteengehouden : vs. 12[a], 14—16 de vraag, of Jahwe zelf te midden van Israël zal optrekken; vs. 12[b], 13, 17—23 het verzoek van Mozes om de heerlijkheid van Jahwe te mogen aanschouwen. De verzen 19, 20, 21 beginnen telkens met ויאמר (nl. Jahwe), zonder dat aan vs. 20 en vs. 21 een woord van Mozes tot Jahwe voorafgaat.

H. XXXIV : 1—4 schijnen door vs. 3[b], inzonderheid door de laatste woorden („en stel u daar voor mij op den top des bergs”) met H. XXXIII : 21 in verband te staan. Vs. 1 slaat

terug op H. XXXII : 19. Vs. 3 herinnert ons de voorschriften in H. XIX : 12 verv.

vs. 5 is te vergelijken met vs. 3b en XXXIII : 21, ook vs. 19. Doch van deze teksten verschilt vs. 5 hierin, dat Jahwe zich stelt nevens Mozes, en niet deze bij Jahwe. Ook schijnt in ויקרא בשם יהוה Mozes subject te zijn, anders dan in H. XXXIII : 19.

vs. 9 is verwant met H. XXXIII : 12a, 14—16 en behelst de herhaling van de daar reeds ingewilligde bede.

vs. 10 verv. zijn geen rechtstreeksch antwoord op de bede van vs. 9 en hangen over het algemeen met Israël's overtreding en de daaruit geboren verhouding van Jahwe tot zijn volk niet samen.

vs. 27 slaat blijkbaar terug op de geboden in vs. 10—26, die dus, volgens dit vers, door Mozes moeten worden opgeschreven (vg. H. XXIV : 4a). Doch

vs. 28 geeft niet, wat wij na vs. 27 verwachten, het bericht, dat Mozes aan dit bevel van Jahwe gehoorzaamde. Immers in ויכתב is niet Mozes, maar Jahwe subject, gelijk de vergelijking van 27b met vs. 1 (וכתבתי) duidelijk leert. Doch zie hierover en in het algemeen over H. XXXIV beneden bl. 186 vv.

— Welk eene reeks van bezwaren! Nu ligt voor sommige het middel ter opheffing bij de hand. Ik heb niet kunnen nalaten nu en dan reeds te wijzen op de onderscheiding van uiteenloopende, thans samengevlochten berichten, die wij slechts van elkander hebben af te zonderen om een behoorlijken samenhang te verkrijgen. Doch vóórdat wij dit middel op ruimer schaal aanwenden, willen wij eerst onderzoeken, of ons ook in andere berichten over Israël bij den Sinaï een steunpunt voor de critiek, een maatstaf ter beoordeeling van onze verhalen gegeven is? Nergens elders dan in Deuteronomium kunnen wij die hopen te vinden. Het is dan ook tot dat boek, dat wij ons thans wenden. Eerst nemen wij kennis van de daarin voorgedragen opvatting der feiten; daarna trachten wij te bepalen, wat zij ons leert aangaande de hoofdstukken van *Exodus*, waarin wij zoo vele en zoo groote moeilijkheden hebben ontdekt.

Volgens *Deuteronomium* — dat wij in het vervolg door de

enkele letter D willen aanduiden — heeft Jahwe op den berg Horeb „de tien woorden" ten aanhooren van Israël afgekondigd en op grond daarvan met het volk een verbond gesloten. Met de vermelding van dit feit begint de groote vermanende en wetgevende rede, in H. V verv. vervat: „Jahwe, onze god, sloot met ons een verbond op Horeb. Niet met onze vaderen sloot Jahwe dit verbond, maar met ons, met ons, die hier heden allen in leven zijn. Van aangezicht tot aangezicht sprak Jahwe met ulieden op den berg uit het midden des vuurs, terwijl ik stond tusschen Jahwe en u, om u de woorden (l. דברי) van Jahwe over te brengen, want gij waart bevreesd van wege het vuur en beklomt den berg niet" (H. V : 3—5). Zonder mij op te houden bij het eigenaardige in deze voorstelling van het gebeurde herinner ik, dat onmiddellijk daarop de Decalogus wordt medegedeeld (vs. 6—18) en dat daarna nog eens wordt gemeld, dat Jahwe „al deze woorden" tot gansch Israël sprak en ze op twee steenen tafelen gegrift aan Mozes overgaf (vs. 19). Daarop — zoo vervolgt Mozes zijne rede — verzocht het volk, dat Jahwe voortaan zijne woorden door Mozes mocht doen overbrengen, en verklaarde Jahwe zich bereid aan dien wensch te voldoen (vs. 20—30). — Met H. V stemt H. XVIII : 16 verv. zakelijk overeen. Ook volgens deze plaats sprak het volk „bij Horeb, op den dag der vergadering: laat mij niet verder hooren de stem van Jahwe, mijnen God, en dit groote vuur niet meer zien, opdat ik niet sterve" (vs. 16). Ook hier keurt Jahwe die bede goed en willigt hij haar in (vs. 17). Hier evenwel wordt daaraan de belofte vastgeknoopt, dat — niet Mozes alleen als middelaar zal optreden, maar — profeten, aan Mozes gelijk, den wil van Jahwe aan Israël zullen vertolken (vs. 18 verv.). — Wanneer in de subscriptie H. XXVIII : 69 de woorden van het thans tusschen Jahwe en Israël gesloten verbond worden onderscheiden van „het verbond, dat hij met hen gesloten had bij Horeb," dan is dit laatste zonder twijfel het verbond, welks voorwaarden in den Decalogus vervat zijn. Nog vergelijke men H. IV : 10—15, eene pericope, die in bijzonderheden verschilt van H. V, maar in de hoofdzaak daarmede ten volle overeenkomt.

Andere wetten bij Horeb aan Israël gegeven kent

D niet. Althans hij zwijgt daarvan volstandig en stelt de gebeurtenissen zóó voor, dat er voor verdere wetgeving hoegenaamd geene ruimte overblijft. Dit stilzwijgen geldt zoowel het Bondsboek (*Ex.* XX : 23—XXIII) en de aanvaarding daarvan door het volk (*Ex.* XXIV : 3—8), als de verordeningen in *Ex.* XXXIV : 10—27. Men begrijpt aanstonds, dat dit een hoogst belangrijk feit is, en zal het dus zeer natuurlijk vinden, dat ik het volledig poog toe te lichten.

Vóór alles moeten wij hier wèl onderscheiden. Het staat vast, dat D het Bondsboek kende; het is althans zeer waarschijnlijk, dat hij ook *Ex.* XXXIV : 10—27 gelezen had. Het eerste wordt, zoover ik weet, door niemand ontkend en is b.v. door Graf duidelijk in het licht gesteld [1]). Een van de meest sprekende bewijzen is de verhouding van *Deut.* XV : 12—18 tot *Ex.* XXI : 1—6. Doch ook *Deut.* XV : 1—6 (verg. *Ex.* XXIII : 10, 11) en XVI : 1—17 (vg. *Ex.* XXIII : 14—17) zijn geheel ondubbelzinnig. Maar ook het tweede, de bekendheid van D met *Ex.* XXXIV : 10—27, heeft althans veel voor zich. Op de herhaling van *Ex.* XXXIV : 28ᵃ („En Mozes vertoefde daar bij Jahwe 40 dagen en 40 nachten; brood at hij niet en water dronk hij niet") in *Deut.* IX : 9, 18 beroep ik mij niet, want de samenhang tusschen vs. 10—27 en vs. 28 is twijfelachtig (vg. bl. 179). Eenige punten van aanraking tusschen D en *Ex.* XXXIV : 10—27 zijn niet bewijzend, omdat zij zich voordoen in verzen, die deze pericope met *Ex.* XXIII of XIII gemeen heeft, en dus ook uit het gebruik van de laatstgenoemde hoofdstukken door D kunnen worden verklaard. Doch zeer opmerkelijk zijn de parallelen:

Ex. XXXIV : 13.	*Deut.* VII : 5.
Want hunne altaren zult gij verwoesten en hunne maççeba's verbreken en hunne asjéra's afhouwen.	Hunne altaren zult gij verwoesten en hunne maççeba's verbreken en hunne asjéra's neervellen en hunne beelden verbranden met vuur.

vs. 24.

הוריש מפני als . . . . *Deut.* IV : 38; IX : 4, 5; XI : 23; *Joz.* XXIII : 9, 13.

הרחיב גבול als . . . . *Deut.* XII 20; XIX : 8.

---

1) *Die gesch. Bücher des A. T.* S. 19—25.

12

Toevallig is deze overeenkomst zeker niet, en al kan zij wellicht ook op eene andere wijze werden verklaard [1]), de onderstelling, dat D *Ex.* XXXIV : 10—27 gelezen had, is in elk geval zeer goed te verdedigen. Ik verwerp haar dan ook niet en acht, gelijk reeds werd gezegd, zijne afhankelijkheid van het Bondsboek geheel zeker.

Mijne thesis: „buiten den Decalogus kent D geene andere wetten, bij Horeb aan Israël gegeven" — houdt niets meer in, dan dat er in zijne voorstelling van het gebeurde bij den Sinaï voor zulke wetten volstrekt geene plaats is, en laat zich, zoo beperkt, volledig bewijzen. Wij slaan *Deut.* V nog eenmaal op. Nadat het volk zijn wensch heeft te kennen gegeven om Jahwe's stem niet meer te hooren en deze dat verlangen gebillijkt, ja geprezen heeft (vs. 19—26), spreekt hij tot Mozes: „ga, zeg hun: keert weder naar uwe tenten! en gij, sta hier bij mij, opdat ik tot u spreke al de geboden, de inzettingen en de rechten, welke gij hun leeren zult en zij zullen naleven in het land, dat ik hun in bezit geef" (vs. 27, 28). Mozes ontvangt dus, en wel terstond na de afkondiging van den Decalogus, nieuwe openbaringen van Jahwe. Doch hij draagt die niet voor aan het volk. De onmiddellijk volgende verzen (29, 30) zouden den schijn van het tegendeel kunnen doen ontstaan, want zij behelzen de vermaning om te doen „gelijk Jahwe, uw god, u geboden heeft" en om „te wandelen in al den weg, dien hij u heeft aangewezen." Maar dat „gebieden" is toch, wat Israël aangaat, nog toekomstig op het oogenblik, waarop Mozes spreekt, want deze gaat nu aanstonds dus voort (H. VI : 1): „En dit is het gebod, de inzettingen en de rechten, welke Jahwe, uw god, (mij) geboden heeft u te leeren, om die te betrachten in het land, waarheen gij overtrekt om het te bezitten." Indien aan deze mededeeling, onmiddellijk vóór de verovering van Kanaän, reeds eene andere, bij den Horeb, ware voorafgegaan, dan zou de laatstgenoemde niet onvermeld hebben kunnen blijven. Is dit reeds op zich zelf onweersprekelijk, het blijkt te meer dat te zijn, nu

---

1) Colenso ziet in *Ex.* XXXIV : 10—27 eene interpolatie van D zelven (P. VI App. 107—110); Wellhausen houdt althans vs. 10—13 voor omgewerkt en uitgebreid in den trant van D (S. 555 f.).

in *Exodus* op het Bondsboek de plechtige onderwerping van het volk aan zijne voorschriften volgt (H. XXIV : 3—8). Van die verbintenis had — zou men zeggen — D moeten gebruik maken, indien hij haar had gekend. Doch hij doelt daarop nergens, zelfs niet van ter zijde. Ook niet, waar zij zoo geheel op hare plaats zou zijn geweest, in zijn verhaal van den afval des volks bij den Horeb, H. IX : 8—X : 11. Gesteld tegenover de belofte, die Israël even te voren had afgelegd, zou die zonde te meer in al hare afschuwelijkheid zijn openbaar geworden. Doch ook in deze anders zoo breedvoerige pericope geen spoor van het „wij zullen doen en gehoorzamen" (*Ex.* XXIV : 7), waarin de latere haggada zoo terecht het hoogtepunt van de Sinaïetische verhalen heeft gezien. Nog meer! Ook volgens D hebben Jahwe en Israël zich plechtig aan elkander verbonden, maar — eerst nadat „de geboden en de rechten," die Mozes H. VI : 1 aankondigt, waren voorgedragen, „heden," in de vlakke velden van Moab (H. XXVI : 16—19). Inderdaad, wij gaan niet te ver wanneer wij beweren, dat hier, evenals elders in D's geschrift, het Bondsboek en de aanvaarding daarvan worden uitgesloten.

Vóórdat wij ons rekenschap geven van hetgeen hieruit voortvloeit, staan wij nog eenige oogenblikken stil bij het feit, dat daareven reeds in herinnering werd gebracht: D kent de geschiedenis van Israël's afval, de vereering van het gouden kalf. De vergelijking tusschen H. IX : 8—X : 11 en *Ex.* XXXII—XXXIV is herhaaldelijk ingesteld [1]) en behoeft dus niet nog eens te worden uitgewerkt. Het is, wel beschouwd, slechts een klein gedeelte van het verhaal in *Exodus*, dat wij, gewijzigd en uitgebreid, bij D terugvinden, met name *Ex.* XXXII : 1—20, 30—34 (waarmede XXXIII : 1—3 parallel zijn); XXXIV : 1—4, 28 (voorzoover daar van het herstel der gebroken tafelen spraak is). Dat wil zeggen: D maakt geen gewag van het gesprek tusschen Mozes en Aäron (*Ex.* XXXII : 21—24) [2]); van den ijver der zonen van Levi voor den dienst van Jahwe (vs. 25—29); van de plaag, waarmede Jahwe zijn

1) O. a. door Kayser a. a. O. S. 128 ff.; Kosters, *de geschiedbeschouwing van den Deuteronomist*, bl. 109 verv.

2) Tenzij men meenen mocht, dat *Deut.* IX : 20 daarop terugziet, maar dan tevens iets anders daarvoor in de plaats stelt.

volk strafte (vs. 35); van Israël's droefheid en het opslaan van den ohel mo'éd buiten het legerkamp (*Ex.* XXXIII: 4—6, 7—11); van de onderhandelingen tusschen Mozes en Jahwe over zijn optrekken met Israël en de openbaring van zijne heerlijkheid (vs. 12—23; XXXIV: 2, 3, 5—9); van de verbondswoorden, die Mozes moet opschrijven (vs. 10—27). Waar de twee verhalen parallel zijn, is de overeenkomst soms letterlijk, maar ontbreken toch daarnevens de afwijkingen niet. Men constateert ze aanstonds bij de lezing van het éene na het andere, en wel inzonderheid het merkwaardige verschil tusschen *Ex.* XXXIV: 1, 4, 28 ter éene en *Deut.* X: 1—5 ter andere zijde: dáár geen spoor van de houten ark, die hier door Mozes, op bevel van Jahwe, gemaakt wordt en tot bewaarplaats van de verbondstafelen dient. Wat daarop in het geschrift van D aanstonds volgt, de raadselachtige pericope over Aäron's dood te Mosera en de verkiezing van den stam Levi tot het priesterschap, eene ware *crux interpretum* (H. X: 6—9), heeft in *Ex.* XXXII vv. geen *analogon*, maar — schijnt ook in D het verband te verbreken; immers in vs. 10, 11 vinden wij Mozes nog op den Horeb. Wij komen op deze bijzonderheid weldra terug.

Thans geef ik mijn antwoord op de vraag, die zonder twijfel reeds bij den lezer is opgerezen: wat wilt gij met deze vergelijking van *Deuteronomium*? welke vrucht werpt zij af voor de critiek der verhalen in *Exodus*? Wanneer ik D eenvoudig als arbiter liet optreden en al die stukken van *Exodus*, waarvoor hij geen getuigenis aflegt, als niet-oorspronkelijk, als jongere toevoegselen tot het *Exodus*-verhaal, uitmonsterde, dan zou ik zeker onverantwoordelijk handelen. Het is zoo, D onderstelt een reeds aanwezig verhaal van hetgeen bij den Horeb geschied was, een verhaal, waarin o. a. de afkondiging van „de tien woorden" was vervat [1]). *A priori* verwachten

1) Het gevoelen van Colenso (P. VI: 147 sqq. App. p. 99 sq.), dat de Decalogus in de *Exodus*-verhalen door D is ingelascht, sluit in zich, dat hij in H. V, IX enz. *mala fide* te werk gaat, en is met den indruk, dien de herhaalde vermelding van het verbond bij Horeb maakt, m. i. volstrekt onvereenigbaar. Voorzoover de bewijzen voor dit gevoelen aan *Ex.* XIX v. worden ontleend, zijn ze in het vervolg van mijn betoog wederlegd. Het hoofdargument is het spraakgebruik van den Decalogus, waarin inderdaad enkele deuteronomische formulen niet te miskennen zijn.

wij dat er ± 625 v. Chr., toen D zijne vermaningen en wetten op schrift bracht, zulk een verhaal heeft bestaan, en *a posteriori* wordt o. a. door H. IX : 8—X : 11 zijne afhankelijkheid daarvan gestaafd. Doch niets is duidelijker, dan dat hij zijne voorgangers met groote vrijheid gebruikt en zich volstrekt niet verplicht rekent eenvoudig terug te geven wat zij hem aanboden. Het is b. v. niet mogelijk, in H. V : 19—30 of in H. IX : 8—X : 11 zijne eigene, uitwerkende en opsierende hand te miskennen: alleen reeds „zijne spraak maakt hem openbaar." Wie aan dit bewijs niet genoeg heeft, vergelijke onderling de pericopen, die over hetzelfde onderwerp handelen, en merke bepaaldelijk op, hoe de voorstelling van de feiten geheel beheerscht wordt door de (paraenetische) bedoeling, waarmede D op een gegeven oogenblik schrijft. Zoo wordt H. V : 19 geabstraheerd van hetgeen bij en straks na de overgave van de steenen tafelen is geschied, en luiden de woorden van Jahwe naar aanleiding van dezelfde bede des volks H. XVIII : 17, 18 geheel anders dan H. V : 25—28. Doch genoeg om ons te overtuigen, zoover wij dat niet reeds wisten, dat wij in de gevolgtrekkingen uit D's verhaal tot de berichten, die hij voor zich had, niet bedachtzaam genoeg kunnen zijn. Inzonderheid ook, waar hij — gelijk wij zagen, dat het geval is — het een en ander met stilzwijgen voorbijgaat. Hij kan daarvoor immers zijne redenen hebben gehad? Indien hij — om iets te noemen — zijne eigene wetgeving voor het Bondsboek in de plaats wilde stellen, is het dan zoo vreemd, dat hij dien bundel ignoreert? Zoo komen wij dan tot deze slotsom: om ons in de critiek van de *Exodus*-verhalen tot richtsnoer te kunnen verstrekken, zal het getuigenis van D

Doch deze verklaren zich gereedelijk door de onderstelling (Wellhausen S. 559 f.; Dillmann S. 200 f.), dat de recensie in *Ex.* XX hier en daar naar die in *Deut.* V is gewijzigd. Dat D den Decalogus — hoewel hij dien kon overnemen, toch — niet heeft geschreven, blijkt uit de disharmonie tusschen *Ex.* XX : 5, 6 (*Deut.* V : 9, 10) en *Deut.* VII : 9, 13; XXIV : 16. Bovendien brengt Colenso's hypothese met zich, dat op de steenen tafelen in *Ex.* XXIV : 12; XXXII : 15, 16 niet de tien woorden, maar het Bondsboek was geschreven en dat, dienovereenkomstig, het neerschrijven van het Bondsboek door Mozes zelven en de pericope, waarin dit voorkomt, *Ex.* XXIV : 3—8, in haar geheel aan den auteur, die het Bondsboek opnam, wordt ontzegd. Dit is een onvermijdelijk, maar — een hoogst onwaarschijnlijk *corollarium*.

òf aan verschijnselen in die verhalen zelve òf aan andere bijkomstige omstandigheden eene buitengewone bewijskracht moeten ontleenen; zoolang het op zich zelf staat, leidt het niet tot beslissing.

Doch het staat *in casu* niet alleen. In verband met de aanwijzingen, die de *Exodus*-verhalen zelve ons opleveren, leidt het althans tot drie gevolgtrekkingen, welker betrekkelijk gewicht niemand zal ontkennen. In afwijking van de orde der hoofdstukken vermeld ik eerst die aangaande *Ex.* XXXIV en de daarin opgenomen verbondswoorden; de beide andere hangen onderling nauw samen en betreffen *Ex.* XIX—XXIV.

I. Zonder te loochenen, dat D de verbondswoorden, *Ex.* XXXIV : 10—26, kan hebben gelezen, stelden wij vast, dat hij ze als deel van de Sinaïetische wetgeving nergens vermeldt (bl. 182 v.). Toch ware het mogelijk, dat zij reeds vóór zijn tijd in het verhaal van de gebeurtenissen bij den Sinaï waren opgenomen: hij kan immers zijne redenen hebben gehad om ze met stilzwijgen voorbij te gaan? Ongetwijfeld, maar ook de inleiding tot die woorden, *Ex.* XXXIV : 5—9, gebruikt hij niet, en dat hoewel ze in zijne voorstelling van de feiten volkomen op hare plaats zou zijn geweest: de openbaring van Jahwe's heerlijkheid aan Mozes was immers het schoonste bewijs van zijne genadige gezindheid jegens zijnen dienaar en van de verhooring zijner voorbede voor het afvallige volk? Zoo wordt het dan toch zeer waarschijnlijk, dat dit gedeelte van het *Exodus*-verhaal werkelijk aan D onbekend is geweest. Doch letten wij thans op *Ex.* XXXIV zelf! Wij constateerden het reeds: vs. 10—26 zijn niet wat zij, in dit verband, noodwendig zijn moesten, geene vernieuwing van het door Israël's overtreding verbroken verbond. Zij behelzen de voorwaarden, waaronder Jahwe met Mozes en het volk een verbond aangaat (vs. 27). Derhalve staan zij hier niet op hunne plaats. Naar de bedoeling van hun auteur volgen zij niet op den Decalogus of op het Bondsboek, maar loopen daarmede parallel. Dit wordt nu op meer dan ééne wijze bevestigd. Vooreerst laat hun samenhang met het voorafgaande veel te wenschen over: met de theophanie vs. 6—8 hebben zij niets gemeen, en door vs. 9, dat wel bestemd schijnt om een overgang te vormen, worden zij daarmede gebrekkig ver-

bonden. Ten andere leert vs. 28 duidelijk, dat vs. 10—27 zijn geïnterpoleerd: door hunne inlassching ontstaat de schijn, dat in vs. 28b Mozes op de tafelen schrijft, terwijl toch volgens vs. 1 Jahwe het subject is van ויכתב. Eindelijk zijn ons in vs. 1 verv. nog fragmenten bewaard gebleven van de oorspronkelijke inleiding tot de openbaring der verbondswoorden aan Mozes. Reeds werd opgemerkt, dat vs. 3 met de toebereidselen in H. XIX : 12 verv. parallel is: voorzorgen als deze verwachten wij niet bij eene herhaalde beklimming van den berg door Mozes, althans veeleer bij de eigenlijke openbaring van Jahwe's wil aan Israël. Ook vs. 2 en 5 kunnen aan die inleiding ontleend zijn: vs. 2 hangt met vs. 3 ten nauwste samen en vindt in vs. 5 zijn complement. Is dit juist, dan vatten wij ook vs. 5b alsdus op: „en Jahwe stelde zich daar bij hem, en Mozes riep den naam van Jahwe aan" — en laten ons daarvan niet afbrengen door vs. 6—8 (vg. H. XXXIII : 19), die tot de invulling van andere subjecten zouden leiden, maar dan ook niet van denzelfden auteur als vs. 2, 3, 5 afkomstig zijn en diens bedoeling niet zuiver teruggeven.

De hoofdtrekken van het bovenstaande vindt men terug bij Dillmann (S. 334, 350 ff.) en vooral bij Wellhausen (S. 553 f.). Wat mijne beschouwing van die des eerstgenoemden onderscheidt, zal straks blijken. Van Wellhausen verschil ik in één belangrijk punt. Hij neemt aan, dat bij de verbondswoorden ook *Ex.* XXXIV : 1a en 28 (behalve עשרת הדברים) behooren. Het bevel van Jahwe luidde dus oorspronkelijk: „houw u twee steenen tafelen" (vs. 1); beklim morgen ochtend den berg (vs. 2); zie toe, dat niemand dien nadere (vs. 3). Daarop volgt dan het bericht, dat Mozes met de tafelen den berg beklom (vs. 4, zonder de woorden „als de eerste") en dat Jahwe tot hem afdaalde (vs. 5); de openbaring van de verbondswoorden (vs. 10—26); het bevel om die op te schrijven (vs. 27) en de mededeeling, dat Mozes op „de tafelen" van vs. 1, 4 de woorden des verbonds opteekende (vs. 28). Toen dit verhaal met dat van de afkondiging der tien woorden en van Israël's afval werd samengesmolten, gaf men aan vs. 1 eene andere wending, door aan „twee steenen tafelen" toe te voegen: „als de eerste, en ik zal daarop schrijven de woorden

welke stonden op de eerste tafelen, die gij verbrijzeld hebt;" daarmede werd vs. 4 in overeenstemming gebracht en tevens vs. 28 aangevuld met „de tien woorden." Wellhausen vindt hier dus, in overeenstemming met Goethe, een tweeden Decalogus, die ook hierin met den eersten overeenstemt, dat hij op twee steenen tafelen werd geschreven, evenwel niet door Jahwe, maar door Mozes. Dit gevoelen, hoe aantrekkelijk ook bij den eersten oogopslag, is toch onaannemelijk. Van steenen tafelen, door Mozes beschreven met verbondswoorden, is elders geen spoor te ontdekken; haar bestaan zal dus moeten blijken uit ons verhaal. Doch aan dezen eisch wordt niet voldaan. De boven beschreven aanvulling van vs. 1 moet als mogelijk worden erkend, doch er is niets dat er voor pleit. Met vs. 4 staat het evenzoo. In vs. 27 wordt niet gezegd, wat wij toch *ex hypothesi* verwachten zouden: „schrijf op de tafelen," maar eenvoudig: „schrijf gij op" (vg. *Ex.* XXIV : 4). En nog noemde ik het krachtigste argument tegen W niet. In het verhaal, zooals het nu voor ons ligt, beteekent vs. 28[b] ongetwijfeld, dat Jahwe de twee steenen tafelen beschreef met de woorden van het verbond Al laten wij „de tien woorden" weg, dan nog blijft dat de zin van het vers, want bij eene andere opvatting wordt de toezegging van Jahwe in vs. 1 niet vervuld, wat natuurlijk nimmer in de bedoeling van den auteur (of van den eindredactor) kan hebben gelegen. Moet dit worden toegestemd, dan brengt Wellhausen's meening met zich, dat het verhaal van de herstelling der gebroken tafelen zijn passend besluit vindt in een bericht, dat er niet bij hoort, maar deel uitmaakt van een ander verhaal, dat van de afkondiging der verbondswoorden en hunne opteekening door Mozes. Dit wonder — want zoo mag men zulk een samentreffen wel noemen — komt tot stand door eene andere invulling van het verzwegen subject in ויכתב. Is dit niet hoogst onwaarschijnlijk? is het niet, in elk geval, veel eenvoudiger vs. 1 en 4 in hun tegenwoordigen vorm voor primitief te houden en vs. 28[b] aan den auteur van die verzen toe te kennen [1])?

---

1) In de verbondswetten zelve, vs. 10—26, onderscheidt W. een korter origineel en de latere uitbreiding daarvan, waartoe hij vooral vs. 10—13 rekent (S. 555). Niet onwaarschijnlijk, maar zeer moeilijk uit te maken.

II. De verhouding van *Deut.* V tot het daaraan beantwoordende verhaal *Ex.* XIX, XX wordt gewoonlijk zóó opgevat, dat men de onderhandeling over het spreken van Jahwe zelven tot het volk, vs. 20—30, beschouwt als eene uitbreiding en opsiering door D van de denkbeelden die *Ex.* XX : 18—21 zijn aangegeven. Men ontkent natuurlijk niet, dat die verzen D's eigen werk zijn, maar vindt toch in *Ex.* XX : 18—21 het thema van zijne uitweiding. Werkelijk is er tusschen de twee pericopen eenige overeenkomst, maar toch een veel grooter verschil. Mij trof eerst de tegenstelling tusschen *Ex.* XX : 19b: „laat Elohîm niet met ons spreken, opdat wij niet sterven!" en *Deut.* V : 21b: „op dezen dag hebben wij gezien, dat Elohîm met den mensch spreekt en deze in het leven blijft." Wat hier reeds gebleken is, behoort daar nog tot de toekomst en wordt dus afgebeden. Het is zoo: ook in *Deut.* V verlangt het volk voortaan Jahwe's stem niet meer te hooren, want levensbehoud na zulk eene openbaring van de godheid is en blijft eene uitzondering (vs. 22—24), maar — die dan toch ten aanzien van Israël eenmaal is gemaakt. In *Ex* XX : 18—21 is dat nog niet het geval. Of is wellicht vs. 19b minder nauwkeurig geformuleerd, zoodat het uit hetgeen voorafgaat en volgt nader bepaald of liever verbeterd moet worden? Geenszins! Men leze slechts aandachtig wat er staat! Volgens vs. 18 is het volk getuige van de vreeselijke verschijnselen op den Sinaï, van de donderslagen, de bliksemschichten, het geluid der bazuin en het rooken van den berg; het wordt bevreesd (l. וַיִּירָא [1]) en siddert en staat van verre. Nu smeeken zij Mozes: „spreek gij met ons, en wij zullen luisteren, en laat Elohîm niet met ons spreken, opdat wij niet sterven!" (vs. 19). Het antwoord luidt: „vreest niet, want om u te beproeven is Elohîm gekomen en opdat de vrees voor hem u voor oogen zij, opdat gij niet zondigt" (vs. 20). Wil dit zeggen, dat Elohîm niet spreken zal, gelijk het volk had verlangd? Integendeel, Mozes verzekert, dat het volk zich niet behoeft beangst te maken, en dus ook, dat werkelijk gebeuren zal wat het ten onrechte vreest. Dit wordt, eindelijk, ook door vs. 21 bevestigd. Indien de gewone opvatting van vs. 18—21 juist

1) In plaats van וַיַּרְא vg. LXX: φοβηθέντες δὲ πᾶς ὁ λαὸς ἔστησαν μακρόθεν.

ware, dan zou de theophanie nu afgeloopen zijn en Israël naar zijne tenten in het legerkamp kunnen terugkeeren (vg. *Deut.* V : 27). Doch dit geschiedt niet. Integendeel: „en het volk stond van verre, en Mozes naderde tot de duisternis, waarin Elohîm was." Waartoe èn het één èn het ander, indien er geenerlei openbaring van Elohîm aan het volk meer te wachten was [1])?

De lezer begrijpt waar ik heen wil. De verzen *Ex.* XX : 18—21 staan niet op hunne plaats. In het verhaal, waaruit ze zijn overgenomen, gingen zij aan de afkondiging van „de tien woorden" vooraf en vormden zij het slot der inleiding daartoe. Dit wordt nu nog van twee kanten bevestigd. Vooreerst door *Deut.* V : 5, waar Mozes zegt: „En ik stond toen tusschen Jahwe en u, om u de woorden van Jahwe over te brengen, want gij waart bevreesd vanwege het vuur en beklomt den berg niet." Dit is, in weinige woorden samengetrokken, de inhoud van *Ex.* XX : 18—21, maar dan ook eene zijdelingsche aanwijzing, dat D deze verzen vond, niet waar ze thans staan, maar vóór de verkondiging van den Decalogus. Ten andere springt in het oog, dat *Ex.* XX : 18—21 op de plaats, waar zij m. i. behooren, zeer goed passen. Op vs. 21 kunnen vs. 1—17 aanstonds volgen; er behoeft niets te worden ingevuld. Evenzoo sluiten vs. 18—21 zich rechtstreeks aan bij *Ex.* XIX : 15—19 [2]), waar juist die teekenen van Gods tegenwoordigheid worden beschreven, die, volgens H. XX : 18, het volk doen vreezen en terugwijken. De opeenvolging is inderdaad treffend juist. Mozes leidt de Israëlieten uit het legerkamp, Elohîm te gemoet, en zij scharen zich בתחתית ההר, d. i. onderaan op den berg. Dáár zouden zij, naar de bedoeling van Mozes, het spreken van Elohîm gehoord hebben. Doch nu doet de vrees hen achteruit wijken en van verre staan en zoo, op grooter afstand, de stem van Elohîm vernemen [3]).

1) Mijne voorgangers zijn hier Oort (bl. 5, 6) en Colenso (p. 147, sqq.), die zeer juist hebben ingezien, dat het spreken van Jahwe tot Israël aan vs. 18—21 niet kan zijn voorafgegaan, maar — die niet hebben opgemerkt, dat het op die verzen volgen moet.

2) Niet bij vs. 20—25, die, gelijk reeds werd opgemerkt (bl. 176 v.), met vs. 16—19 strijden en aan een ander bericht ontleend moeten zijn,

3) In H. XIX : 18 behoud ik de Masor. lezing כל־ההר, die Dillmann naar LXX in כל־העם (vg. vs. 16) verandert.

Men kan alleen nog vragen: waarom werden H. XX : 18—21 daarheen overgebracht waar zij nu staan? De opneming van H. XIX : 20—25 — uit eene andere oorkonde, gelijk wij zagen — is ter verklaring van de omzetting volkomen toereikend. Doch er kan nog een ander motief medegewerkt hebben. Dillmann noemt (S. 222) H. XX : 18—21 „die überleitenden Worte." Onjuist, want zij zijn volstrekt geene brug tusschen den Decalogus en de wetten van het Bondsboek, die er aanstonds op volgen (vs. 22—XXIII : 33), tenzij men, met Dillmann, er iets anders in leze dan ze inhouden en er voorts nog het een en ander bij denke. Doch indien nu eens óók het Bondsboek later h. t. p. ware ingevoegd, dan zou het niet onnatuurlijk zijn, dat hij, van wien die inlassching uitging, zoekende naar een aanknoopingspunt, in onze verzen er een had meenen te vinden en ze dienvolgens uit de inleiding tot den Decalogus naar hunne tegenwoordige plaats overgebracht had.

De onderstelling, die ik daar ten aanzien van het Bondsboek opperde, is geenszins uit de lucht gegrepen; integendeel, zij laat zich tot den hoogsten graad van evidentie opvoeren. Daartoe ga ik thans over.

III. Wanneer wij Knobel (S. 183 ff.), Kayser (S. 54 f.) en Dillmann (S. 219 ff.) gelooven mogen, dan is het één en dezelfde schrijver, die ons den Decalogus en het Bondsboek heeft overgeleverd. Met opzet druk ik mij zoo uit en niet: één en dezelfde, die Decalogus en Bondsboek geschreven heeft. Dit laatste wordt b. v. door Dillmann ontkend, maar dat beide tot de Sinaïetische wetgeving van één auteur behooren, staat bij hem vast, ook nadat Wellhausen (S. 556 f.) [1] het tegendeel had trachten aan te toonen. Reeds bleek ons dat de wetgeving bij Horeb, waarop D terugwijst, dat Bondsboek niet bevat (bl. 182 v.). Dit verplicht ons aanstonds tot zeer ernstige overweging van Wellhausen's gevoelen. Maar dat de zaak door dit getuigenis van D, waarvan trouwens W. geen gebruik maakt, niet wordt uitgemaakt, werd insgelijks reeds opgemerkt (bl 184 v.). Wij zien dus om naar andere argumenten, voor en tegen de afleiding van beide documenten uit één geschrift.

---

1) Met wien ten aanzien van dit punt Oort (bl. 5 verv.) en Colenso (boven, bl. 184 n.) overeenstemmen.

Met de argumenten daarvoor zijn wij spoedig gereed. Beweert Dillmann, dat H. XXIV : 3—8, die hij terecht bij H. XX : 23—XXIII : 33 voegt, zich aansluiten bij H. XX : 21, dan vragen wij: hoe blijkt dit? Beroept hij zich op de noodzakelijkheid om de drie wetverzamelingen (Decalogus, Bondsboek en Verbondswoorden, *Ex.* XXXIV : 10—26) uit twee oorkonden (bij hem B en C) af te leiden en bijgevolg, daar de Verbondswoorden tot de ééne (C) behooren, de beide overige aan de andere (B) toe te schrijven — wij ontkennen eenvoudig de praemisse en dus ook de gevolgtrekking daaruit. Wijst hij op de uitkomsten der critische analyse van *Ex.* XIX—XXIV en XXXII—XXXIV, als strijdig met Wellhausen's hypothese, wij antwoorden, dat die analyse juist het *quaeritur* is en dus hier niet als bewijs mag worden gebruikt. — Zoo blijven er dan eigenlijk slechts een paar kleinigheden over: het samentreffen van H. XIX : 7 en XXI : 1 in het gebruik van שִׂים לִפְנֵי (ook *Deut.* IV : 44), waaraan wel niemand veel hechten zal, en H. XX : 22. Inderdaad hecht dit vers het Bondsboek aan den Decalogus vast: „En Jahwe zeide tot Mozes: zoo zult gij zeggen tot de kinderen Israëls: gij hebt gezien, dat ik uit den hemel met u gesproken heb" — waarop dan onmiddellijk de geboden volgen. Maar is dan nu deze aanhechting zóó natuurlijk en gepast, dat zij als bewijs voor de „Zusammengehörigkeit" van Decalogus en Bondsboek kan dienen? Zij schijnt mij integendeel zeer gebrekkig, ja stumperig. Welke samenhang is er tusschen Gods spreken uit den hemel en het verbod van zilveren en gouden godenbeelden (vs. 23) of het voorschrift over het altaar van aarde (vs. 24)?

Daarentegen zijn de argumenten tegen den éénen oorsprong van Decalogus en Bondsboek mijns inziens beslissend. Ik laat nu ons resultaat ten aanzien van H. XX : 18—21 en evenzoo de daareven over vs 22 voorgedragen opmerkingen rusten, om mijn verder betoog daarvan niet afhankelijk te maken. Ik neem aan, met Dillmann zelven, dat bij het Bondboek behooren H. XXIV : 3—8; vs. 12—14 (althans in hoofdzaak), en verder een gedeelte van H. XXXII en XXXIII, waarin Israël's zonde tijdens de afwezigheid van Mozes beschreven werd: welk gedeelte, zullen wij later zien. De vraag wordt dus nu deze, of die stukken, gevoegd bij den Decalo-

gus, een goed geheel vormen? Ik antwoord ontkennend. Het is al aanstonds vreemd, dat in *Ex.* XXXII—XXXIV, evenmin als bij D (vg. bl. 183), ook maar van ter zijde gewag wordt gemaakt van een door Israël plechtig aangegaan en nu schandelijk verbroken verbond. „Zij zijn haastig afgeweken van den weg, dien ik hun voorgeschreven heb" — spreekt Jahwe tot Mozes (H. XXXII : 7), maar noch hier, noch elders wordt er aan toegevoegd, dat het volk die geboden van Jahwe uitdrukkelijk had aanvaard. Is dit natuurlijk in een auteur, die zelf de verbondssluiting òf te boek gesteld òf althans opgenomen had? — Doch wij gaan verder. Waartoe verbindt zich het volk in *Ex.* XXIV : 3—8? Dillmann (S. 256 ff.) meent, dat de pericope samengeweven is uit twee berichten, waarvan het éene het Bondsboek, het andere de Verbondswoorden (*Ex.* XXXIV: 10—26) betreft. Ik geloof dat hij onrecht heeft [1]), doch constateer thans alleen, dat ook volgens hem de Decalogus hier niet wordt vermeld en dus ook van 's volks onderwerping daaraan geene spraak is. Doch dit laatste wordt niet toegegeven: „Dass der Bund die Verpflichtung auf den Dekalog mit umfasst, sogar in erster Linie umfasst (vg. 34, 28[b]), versteht sich von selbst." Men neme zich toch in acht voor de zaken, die vanzelf spreken! Vanzelf spreekt *in casu* alleen, dat Dillmann, bij zijne analyse van *Ex.* XIX—XXIV, hier den Decalogus vinden moet. Maar hoe de schrijver van H. XXIV : 3—8 dien kon verzwijgen, indien hij hem had gekend en zelf de afkondiging daarvan had verhaald, is veeleer een onoplosbaar raadsel. Hoe kon bij mogelijkheid in dit verband de door Jahwe zelven uitgesproken wet en de aanvaarding ook van deze door het volk onvermeld blijven? Tot nader orde hou-

---

1) Zijn hoofdargument is, dat Mozes naar vs. 4 „al de woorden van Jahwe" opschrijft, hetgeen niet op het Bondsboek slaan kan, want dit wordt vs. 3 aangeduid door de formule „al de woorden van Jahwe en al de rechten," maar waarschijnlijk betrekking heeft op de verbondswoorden, *Ex.* XXXIV : 10—26, die in C op H. XXIV : 1, 2 volgden; aan C zal dan ook vs. 4 ontleend zijn. Doch hierbij wordt voorbijgezien, dat het volk reeds in vs. 3b antwoordt: „al de woorden, die Jahwe gesproken heeft, zullen wij doen" — zonder „de rechten" afzonderlijk te noemen, die bovendien immers ook „woorden van Jahwe" waren. Niets verhinderde dus den auteur van vs 3 verv. in vs. 4 deze laatste formule zonder meer te bezigen.

den wij het daarvoor, dat Dillmann's opvatting door *Ex.* XXIV : 3—8 wordt wederlegd.

Zij wordt bovendien door vs. 12—14 van hetzelfde hoofdstuk omvergestooten. Naar de gewone opvatting, die ik eerst uitsluitend in het oog vat, zijn zij in hun geheel het vervolg van vs. 3—8. Mozes ontvangt het bevel: „stijg naar mij toe den berg op en vertoef daar (והיה־שם); en ik zal u geven de steenen tafelen en de thora en het gebod, welke ik geschreven heb om hen (?) te onderrichten" (vs. 12), en voldoet daaraan, na eerst de noodige beschikkingen te hebben genomen (vs. 13, 14) [1]). Knobel vindt in vs. 12 niets meer dan den Decalogus vermeld, alsof er stond: „de steenen tafelen met de thora en het gebod, die ik geschreven heb enz." Neem aan, dat hij gelijk heeft: is de zaak dan in orde? Neen, want dan begrijpen wij niet, waarom Mozes op den berg „vertoeven" moet; waarom de opteekening van het Bondsboek aan die van den Decalogus is voorafgegaan; waarom hij niet de steenen tafelen heeft ontvangen, toen hem de wetten van het Bondsboek werden geopenbaard. Doch nu is Knobel's verklaring stellig valsch: „de steenen tafelen en de thora en het gebod" kunnen onmogelijk aanduiden: de steenen tafelen, waarop de thora en het gebod geschreven staan; evenmin kan de Decalogus heeten: „de thora en het gebod, welke ik geschreven heb om hen (?) te onderrichten:" welk eene allervreemdste, ja ongerijmde formule voor de woorden, die Jahwe op de meest indrukwekkende wijze had afgekondigd! Zooals vs. 12 nu luidt, is het voor eene bevredigende verklaring niet vatbaar. Maar wat het oorspronkelijk inhield, is volstrekt niet twijfelachtig. Jahwe wil aan Mozes geven 1° de twee door hem zelven beschreven steenen tafelen en 2° de thora en het gebod, die hij, Mozes, den Israëlieten moet onderwijzen. Met andere woorden: de tweede helft van vs. 12 was oorspronkelijk parallel met *Deut.* V : 27: „en gij, sta hier bij mij, en

1) Vs. 14 kan alleen worden opgevat als een bevel aan het volk om bij den Sinaï te blijven; op het volk slaat ook het pron. suff. עמכם en de onderstelling, die in מי בעל־דברים wordt uitgesproken. Doch nu luidt de aanhef: „En tot de oudsten zeide hij." Men zal moeten lezen: „En tot het volk zeide hij" (Nöldeke, Wellhausen), of moeten aannemen, dat hier niet „de oudsten" van vs. 1, 9, maar de volksoudsten in het algemeen bedoeld zijn (Dillmann).

ik zal tot u spreken al het gebod en de inzettingen en de rechten, welke gij hun leeren zult." De openbaring van „de thora en het gebod" is hier dus nog toekomstig, en daarom moet Mozes ook bij Jahwe vertoeven, en wel, gelijk later blijkt, 40 dagen lang. Gelijk wij dus daareven den auteur van het Bondsboek hoorden verklaren (H. XXIV : 3—8), dat hij den Decalogus niet kende, zoo geeft hier de schrijver, die den Decalogus opnam, te verstaan, dat het bericht omtrent het Bondsboek en de mededeeling daarvan aan Israël niet van zijne hand is. Het bewijs voor de stelling, dat Decalogus en Bondsboek niet bijeenbehooren, is dus zoo volledig als het maar zijn kan. — Wáárom vs. 12 gewijzigd en in zijn tegenwoordigen vorm gebracht is, ziet ieder nu aanstonds in. Na de inlassching van het Bondsboek, dat immers eene volledige verzameling van wetten is, kon de openbaring van „de thora en het gebod" niet meer toekomstig blijven. De tekst werd nu zóó veranderd, dat de lezer aan den Decalogus denken kon en — daaraan dan ook tot heden toe meestal gedacht heeft [1]); evenwel ook zóó, dat de oorspronkelijke strekking van het vers aan ieder, wiens oogen zijn opengegaan, moest worden onthuld.

Tot het hier medegedeelde resultaat was ik gekomen lang vóór de verschijning van Dillmann's commentaar, dien ik dus, gelijk zich denken laat, aanstonds over *Ex.* XXIV : 12 raadpleegde. In de verwerping van Knobel's verklaring zijn wij geheel eenstemmig. Doch niet in de bepaling van hetgeen het vers oorspronkelijk inhield: volgens Dillmann alleen het bevel om den Decalogus af te halen, waarmede de redactor later, uit eene andere bron, „de thora en het gebod, die Mozes den k. I. leeren moest" verbond; volgens mij daarentegen èn het één èn het ander. Wie heeft hier gelijk? Ik houd mijne eigene opvatting zonder de minste aarzeling vast. Een langdurig oponthoud van Mozes op den berg — dat ook Dillmann in vs. 12 (vg. 14) vermeld vindt — heeft geen zin, wanneer het alleen dienen moet om hem de steenen tafelen in ontvang te doen nemen. De afwezigheid van Mozes, waarvan Israël zoo schromelijk misbruik maakt, zal toch wel van den aanvang af behoorlijk gemotiveerd zijn geweest! Is

1) Eene uitzondering maakt hier Oort (bl. 7).

dit juist, dan stort hier, bij H. XXIV : 12, de hypothese van Dillmann ineen. De auteur, die zoowel het Bondsboek als den Decalogus zal hebben medegedeeld, blijkt hier een denkbeeldig wezen te zijn. Of, gelijk wij het ook kunnen uitdrukken: hij wordt hier vervangen door een schrijver, die tot nu toe alleen den Decalogus had vermeld, voor wien de openbaring van Jahwe's „thora en gebod" nog toekomstig is, die derhalve het Bondsboek niet kent.

Tot dus ver loopt mijn pad met de wegen van de hierboven vermelde voorgangers nagenoeg parallel. Doch nu moet ik een stap verder gaan dan zij. Bij hen lijdt het geen twijfel, of het Bondsboek staat, om zoo te zeggen, op éene lijn met den Decalogus, d. w. z. het is ons overgeleverd door één van de twee (of drie) schrijvers, uit wier berichten het vóór-deuteronomische geschiedverhaal is samengesteld. Van die onderstelling ben ook ik aanvankelijk uitgegaan. Doch zij is mij als het ware bij de handen afgebroken. Evenmin als bij D vond ik in *Ex.* XXXII—XXXIV duidelijke sporen van bekendheid met het Bondsboek, allerminst eenige zinspeling op de afkondiging en de aanneming daarvan. Daar is een zweem van overeenkomst tusschen H. XXXII : 34 en de beloften in H. XXIII : 20, 23; maar nog veel grooter verschil, want wat hier voorkomt als verblijdende toezegging — de zending van „een engel" of van „mijn engel" voor Israël uit — is daar een blijk van Jahwe's ongenoegen en wordt dan ook later, op Mozes' smeekgebed, gewijzigd (H. XXXIII : 12[a], 14—16). — Maar indien alzoo de nawerking van het Bondsboek ontbreekt, is dan toch wellicht de inleiding daarop in *Ex.* XIX, XX opgenomen en nog duidelijk aan te wijzen? Wellhausen (S. 557 f.) meent haar te vinden in *Ex.* XIX : 20—25. Doch hij moet zelf toegeven, dat vs. 23, 24 terugwijzen op vs. 12 v. en dus in geen geval zooals zij thans luiden van den auteur van het Bondsboek afkomstig kunnen zijn. Dit zou ik nog willen uitbreiden tot vs. 22, want zoo die auteur „priesters, naderende tot Jahwe", had gekend, zou hij wel niet in H. XXIV : 5 door „de jongelingen" of „knapen der zonen Israël's" de brand- en dank-offers hebben laten toebrengen. Bovendien zou ik willen vragen: waartoe dient, in de inleiding tot de openbaring van het Bondsboek aan Mozes, de

tegenwoordigheid van het gansche volk aan den voet van den Sinaï? Zij is daarbij volmaakt overbodig. Zoo blijft dan alleen H. XIX : 20 over: „En Jahwe daalde neder op den berg Sinaï, op den top des bergs, en Jahwe riep Mozes op naar den top des bergs en Mozes klom op." Doch wie verzekert ons, dat op deze woorden de openbaring van de wetten van het Bondsboek volgde? en wie geeft ons recht om ze los te maken uit hun tegenwoordig verband, waarin ze niet kunnen worden gemist? Inderdaad, de inleiding tot het Bondsboek is in H. XIX, XX niet te vinden. Het is zoo lòs mogelijk vastgeknoopt aan het voorafgaande, door H. XX : 22b, waarover wij daareven reeds spraken. Wij kunnen m. a. w. H. XX : 23—XXIII : 33 en XXIV : 3—8 er uit lichten, zonder dat daardoor òf van voren òf van achteren eenige verwarring wordt aangericht. Het getuigenis van D aangaande een verhaal van de Sinaïetische wetgeving zonder Bondsboek en verbondssluiting wordt door de studie van *Ex.* XIX vv. en XXXII vv. niet weersproken, maar bevestigd.

Zoo aanstonds nemen wij dit resultaat weder op. Vooraf vragen een paar andere bijzonderheden onze aandacht.

III.

De methode, in de vorige § toegepast, is ons gebleken geenszins onvruchtbaar te zijn. Reden genoeg om de uitkomsten, waartoe hare toepassing anderen heeft geleid, te overwegen. Nu meent Dr. Colenso uit D nog twee andere gevolgtrekkingen te mogen afleiden ten aanzien van den oorspronkelijken inhoud der *Exodus*-verhalen. Ze zijn ook op zich zelve hoogst belangrijk en nader onderzoek waardig. Het is hier de geschiktste plaats om het in te stellen.

Het oorspronkelijke vóór-deuteronomische verhaal van de gebeurtenissen bij den Sinaï bevatte, volgens Colenso [1]),

a. in *Ex.* XXXIV : 1—4 het bevel van Jahwe aan Mozes om eene ark voor de verbondstafelen te maken, en het bericht dat Mozes aan dit bevel voldeed;

b. achter *Ex.* XXXIV : 29—35 (die, naar het oordeel van

1) P. VI p. 45 sq., 64—66, 97 sqq.

Colenso, tot het oudere verhaal behooren) de mededeeling, dat de Levieten, ter belooning voor hunne trouw aan Jahwe, bij Israël's afval gebleken (*Ex.* XXXII : 25—29), aangewezen werden om de verbondsark te dragen.

De reden, waarom deze twee bijzonderheden bij de redactie van den Pentateuch werden weggelaten, ligt voor de hand: zij konden niet blijven staan, toen de wetten en verhalen van P over de verbondsark (*Ex.* XXV : 10—22), de priesterwijding (*Ex.* XXVIII v.) en de aanstelling van de Levieten tot dienaars van het heiligdom (*Num.* I verv.) werden opgenomen. Ze waren daarmede in zoo tastbaren strijd, dat aan haar behoud niet te denken viel.

Hiertegen valt werkelijk niets in te brengen. De vraag is alleen, of er termen zijn om aan te nemen, dat de verbondsark en de Levieten als hare dragers eenmaal deel van het *Exodus*-verhaal hebben uitgemaakt. Zoo ja, dan zullen wij ons in de erkenning daarvan niet aan het wankelen laten brengen door de metamorphosen, die het verhaal later heeft ondergaan.

Nu is, gelijk ons straks blijken zal, punt *a* veel meer ingewikkeld dan *b*. Laat ons daarom, vermits de orde van behandeling toch onverschillig is, met het laatste beginnen.

b. Hoofdbewijs voor Colenso's meening is natuurlijk *Deut.* X : 6—9. Nadat in vs. 1—5 de overhandiging van de herstelde verbondstafelen en hare plaatsing in de ark waren vermeld, gaat — zal ik zeggen: de rede van Mozes, of het verhaal? — aldus voort:

„En de kinderen Israël's trokken van Beëròth Bne Jaäqan naar Mosera: daar stierf Aäron en werd daar begraven, en Eleazar, zijn zoon, werd priester in zijne plaats. Vandaar trokken zij naar Gudgôd en van Gudgôd naar Jotba, een land van waterbeken. Toen (בָּעֵת הַהִוא); zonderde Jahwe den stam der Levieten af, om de ark des verbonds van Jahwe te dragen, om te staan voor Jahwe's aangezicht ten einde hem te dienen, en om te zegenen in zijnen naam, tot heden toe. Daarom verkreeg Levi geen deel en erfenis onder zijne broederen: Jahwe is zijn erfdeel, gelijk Jahwe, uw god, tot hem gesproken heeft."

Nu meent C. dat deze vier verzen geen geheel vormen. In

vs. 6a, 7 ziet hij een fragment van het oude, vóór-deut. verhaal, in den trant van *Num.* XI : 35; XII : 16 en vooral XXI : 10—20. Vs. 6b kan volgens hem alleen aan P ontleend zijn, want geen ander schrijver in den Pentateuch kent Aäron als priester en Eleazar. In vs. 8, 9 spreekt weder D zelf: de tijdsbepaling „toen" (בעת ההוא) slaat — niet op vs. 6, 7, die blijkbaar slechts hierheen zijn verdwaald en dus als niet aanwezig moeten worden beschouwd, maar — op het verblijf van Israël bij den Horeb, waarop zoowel vs. 1—5, als vs. 10, 11 betrekking hebben. D bericht dus, dat Levi daar, bij Horeb, tot den heiligen dienst is afgezonderd. Waarschijnlijk had hij daarvoor eene bepaalde reden, of m. a. w. gaf het oudere verhaal, dat hij volgde, hem aanleiding om de verkiezing van Levi tot priesterstam — in den vorm, waarin zij hier voorkomt, eene voorstelling van hem zelven — juist daar te plaatsen. Dit vermoeden wordt nu door *Ex.* XXXII : 25—29 op treffende wijze bevestigd. Aan de oproeping van Mozes: „die voor Jahwe is, kome tot mij!" geven „al de zonen van Levi" gehoor. Op zijn bevel, of liever: op bevel van Jahwe, den god van Israël, gaan zij met uitgetogen zwaard van de eene poort van het legerkamp naar de andere en dooden „ieder zijn broeder, zijn makker en zijn naaste." Drieduizend slachtoffers vallen. En nu zegt Mozes (vs. 29): „Vult heden uwe hand voor Jahwe (d. i. wijdt u heden aan den dienst van Jahwe), want ieder (uwer) (was) tegen zijn zoon en tegen zijn broeder, en om heden eenen zegen op u te leggen." Volkomen duidelijk zijn deze woorden niet [1]), maar zooveel blijkt daaruit toch, dat de getrouwheid der Levieten met hunne wijding aan Jahwe in verband wordt gebracht en hun, volgens den schrijver, „een zegen" waarborgt. Is het niet zoo goed als zeker, dat die schrijver in het — voor ons verloren — vervolg van zijn verhaal dit een en ander nader heeft verklaard? Welnu, daarop bouwt dan D in H. X : 8, 9 verder voort. Op zijne wijze doet

---

1) Colenso (p. 108) vertaalt: „Consecrate yourselves this day to Jehovah, even each on his son and on his brother, to bring upon yourselves this day a blessing." Het is inderdaad niet onwaarschijnlijk, dat de zoon en de broeder hier voorkomen als gaven, waarmede de Leviet zijne hand vult en zich alzoo aan Jahwe wijdt. Doch dan is כִּי overtollig en storend.

dat ook de dichter van „den zegen van Mozes," wanneer hij aan de beschrijving van Levi's priesterlijke werkzaamheid (*Deut.* XXXIII : 10) eene zinspeling op *Ex.* XXXII : 25—29 laat voorafgaan in de bekende woorden (vs. 9):

> Die tot zijn vader en zijne moeder zegt: ik let niet op hen,
> en zijnen broeder niet herkent
> en van zijnen zoon niet weten wil;
> want zij geven acht op uw woord
> en bewaren uw verbond.

— Tot dus ver Colenso, met wien ten aanzien van deze bijzonderheid Dillmann overeenstemt. „Der Vers" — zoo schrijft hij bij *Ex.* XXXII : 29 (S. 342) — „ist nicht erst von R eingeschoben mit Beziehung auf Gen. 49, 7 u. Deut. 33, 9, sondern B (d. i. de auteur van de verzen 25—29 en van hetgeen daarmede in vs. 1—24 samenhangt; zie beneden!) hat hier die Einsetzung der Leviten zum Priesterdienst beschrieben, R aber diesen von der Lehre des A (bij mij P) über die Priester und Levieten abweichenden Passus weggelassen oder nur auszugs- und andeutungsweise mitgetheilt; daher auch die abgerissenen Sätze." Het eenige verschil is, dat volgens Dillmann dit verloren bericht van B in *Ex.* XXXII zelf, en niet achter H. XXXIV, heeft gestaan.

De alzoo van twee kanten aanbevolen gissing heeft inderdaad veel aantrekkelijks. Doch de bezwaren daartegen zijn m. i. toch overwegend. Ja, indien het vaststond, dat D de verkiezing van de Levieten bij den Horeb plaatste! Doch het is mij niet mogelijk, dat in H. X : 6—9 te lezen. Tot de onderstelling van een onredelijk toeval komen wij natuurlijk alleen in den uitersten nood. Wij moeten dus eerst beproeven de aanteekening bij Mozes' rede, in die verzen vervat, rationeel te verklaren. Nu is aanstonds duidelijk — wat dan ook C. erkent — dat de vermelding van de verbondsark in vs. 1—5 aanleiding heeft gegeven tot de herinnering (vs. 8, 9) aan de verkiezing van de Levieten, onder wier plichten daarom ook het dragen van die ark vooraanstaat. Vs. 6, 7 zijn dus door vs. 8, 9 — indien ik het zoo mag uitdrukken — op het sleeptouw genomen en hierheen overgebracht; zij staan in den tekst ter wille van vs. 8, 9, als inleiding daarop en ter aanwijzing van den tijd en de plaats, waarop die verzen betrekking

hebben. Maar dan had ook, volgens D, de afzondering van de Levieten plaats te Jotba of Jotbatha, „een land van waterbeken," de legerplaats die in vs. 7 aan het slot vermeld wordt, en op Israel's verblijf aldáár slaat het „toen," waarmede vs. 8 begint, terug. Toegestemd wordt natuurlijk, dat P hunne verkiezing elders en vroeger stelt. Doch dit is geen bezwaar: in hoevele andere en vrij wat belangrijker opzichten wijkt niet „die Lehre des A (= P)," om met Dillmann te spreken, van D en de nog oudere verhalers af! Ik zie inderdaad niet in, wat ons recht zou geven om deze opvatting van *Deut.* X: 6—9 te verwerpen en vs. 6, 7 als niet bestaande aan te merken. Ons oordeel over vs. 6^b doet hierbij niets ter zake; ik ben geneigd het niet aan P, maar aan den auteur van het reisverhaal, dus van vs. 6^a, 7, toe te kennen: waarom kan hij niet hebben bericht, dat Aäron — bij de ark van Jahwe — als priester dienst deed en door Eleazar werd vervangen? Doch dit daargelaten en al mocht men hierover anders oordeelen: vs. 6^a, 7 staan hier en mogen niet worden weggedacht. Derhalve getuigt D niet voor eene verkiezing van Levi bij Horeb.

Als bestanddeel van het *Exodus*-verhaal laat dus die verkiezing zich alléén op grond van *Ex.* XXXII: 25—29 vindiceeren, gelijk dan ook Dillmann geen ander argument dan dit gebruikt. Om de kracht daarvan juist te beoordeelen, moeten wij bedenken, dat het wegvallen van het getuigenis van D méér is dan een bloot-negatief resultaat. Indien D de verkiezing van de Levieten niet bij den Horeb, maar elders en later stelt, dan heeft hij haar ook wel niet gevonden, hetzij in *Ex.* XXXII, hetzij in *Ex.* XXXIV. Om haar, in weerwil daarvan, in die verhalen op te nemen, behoeven wij een zeer sterken steun, en dezen levert de episode H. XXXII: 25—29 m. i. volstrekt niet op. Doch dit moet afzonderlijk tegenover de gewone opvatting en tegenover die van Dillmann worden gehandhaafd. Beoordeeld naar vs. 1—6, 15—20 (of 15—24), welke verzen Knobel en de meeste andere *critici* als één geheel beschouwen, is H. XXXII: 25—29 een storend invoegsel, dat door het voorafgaande niet gemotiveerd en door vs. 30—34 zelfs weersproken en buitengesloten wordt: nadat 3000 Israëlieten gevallen zijn, klinkt het woord van Mozes:

„wellicht verzoen ik uwe zonde" — als bittere ironie. Met te meer vrijmoedigheid houden wij vs. 25—29 voor eene interpolatie, omdat zij zich zoo gemakkelijk laat verklaren. Zij is niet anders dan de omzetting in een tastbaar feit van de ideëele schildering der gezindheid van de Levieten in *Deut.* XXXIII : 9 en tevens eene poging om rekenschap te geven van het voorrecht, dat hun, in onderscheiding van de andere stammen, ten deel viel. — Doch het hier geleverd betoog treft Dillmann niet. Hij vindt namelijk in *Ex.* XXXII de overblijfselen van twee uiteenloopende verhalen, beide over hetgeen er tijdens Mozes' afwezigheid in het legerkamp plaats had. Volgens het éene (vs. 1—14, 19b—24, 30—35 enz.) maakte Israël het gouden kalf enz.; naar luid van het andere, waaraan vs. 15—19a en ook vs. 25—29 ontleend zijn, ontstond er onder het volk een oproer of een opstand, dien Mozes, geholpen door zijne stamgenooten, dempte. Zoo treden, gelijk men ziet, vs. 25—29 in een geheel ander licht en kan hun strijd met vs. 19b—24 en 30—34 niet langer als bezwaar gelden, want met die verzen hadden zij oorspronkelijk niets gemeen. Voor Dillmann wordt zelfs, omgekeerd, het gemis aan samenhang met vs. 19b—24 enz. een bewijs ten gunste van zijne hypothese. Ook de uitmuntende aansluiting van vs. 19a aan vs. 25—29 gebruikt hij als argument: Mozes nadert het legerkamp (vs. 19a); hij gaat het niet binnen, maar (vs. 26) plaatst zich aan de poort en roept zijne getrouwen op. — De zeer natuurlijke bewondering voor de scherpzinnigheid, waarvan dit alles getuigt, mag evenwel onze critiek niet doen insluimeren. Mogen wij Dillmann op dezen weg volgen? Neen, zeker niet! Het verhaal, dat hij reconstrueert, bestaat alleen in zijne verbeelding. Vreemd is al aanstonds de breedvoerige beschrijving van de steenen tafelen (vs. 15, 16), indien deze niet bestemd zijn om in het vervolg eene rol te spelen. Maar geheel onaannemelijk is dat beweerde vervolg zelf. Het antwoord van Mozes aan Jozua (vs. 18) luidt, naar Dillmann's eigen vertaling: „kein Laut von Stimmen Siegender und kein Laut von Stimmen Geschlagener! Laut von Gesangstimmen vernehme ich!" Welnu — zoo zijn wij geneigd te vragen — wat zou dit? Was het den Israëlieten verboden te zingen? Uit de handelwijze van Mozes zouden wij dit moeten opmaken. Immers:

„toen hij nader bij het legerkamp was gekomen, ... zag hij, dat het volk teugelloos (of: uitgelaten) was" — en ging terstond tot de strafoefening over. Is dat denkbaar? Wij moeten er, om het niet geheel ongerijmd te vinden, juist datgene bij denken, waarop het aankomt: den opstand van Israël, zijn verzet ook tegen Jahwe, want het zijn de getrouwe dienaren van Jahwe, die Mozes (vs. 26) oproept. Men kan antwoorden: dat alles stond in het oorspronkelijke verhaal, maar is door den redactor weggelaten, die eveneens uit vs. 25 den naam van Hur verwijderde, want volgens H. XXIV : 14 was aan hem nevens Aäron de leiding van het volk toevertrouwd, zoodat ook hij schuldig moet zijn geweest aan dat „loslaten van het volk tot eene aanfluiting onder zijne tegenstanders [1]]," waarvoor nu alleen Aäron verantwoordelijk wordt gesteld. Doch wie ziet niet in, dat wij op die wijze van alles alles kunnen maken? Ware eerst het bestaan van Dillmann's tweede verhaal bewezen of althans waarschijnlijk gemaakt, dan zouden wij ons door de vrijheden van R niet in de war laten brengen. Maar wij dienen toch vasten grond te hebben, vóórdat wij gaan bouwen!

Men vraagt wellicht, hoe Dillmann aan de onderscheiding van twee verhalen is gekomen? Niets is eenvoudiger. De schrijver, dien hij B noemt, de zgn. tweede Elohist, kan (S. 332) „als Nordisraelite die Geschichte vom goldenen Kalbe nicht erzählt haben" en is toch, ook blijkens de sporen van zijn spraakgebruik, door R, den auteur van *Ex.* XXXII in zijn tegenwoordigen vorm, althans hier en daar gevolgd. Er moet dus, volgens deze praemissen, in dat hoofdstuk een verhaal schuilen, waarin het gouden kalf niet voorkomt en Israël toch door zijne zonde Jahwe's toorn gaande maakt. Welnu, als overblijfselen van zulk een verhaal komen inderdaad alleen

1) Volgens D. bewijzen deze woorden, dat vs. 25—29 oorspronkelijk in een ander verband stonden: ,,Ueber Bilderdienst Israels würden seine (heidnischen) Feinde nicht spotten, und von Spott über die Strafen desselben steht hier Nichts." Is dit billijk? Moet de S. zich zoo op het standpunt van de tegenstanders hebben geplaatst? Konden deze geene ,,Schadenfreude" gevoelen over den afval van het door Jahwe verkoren volk? Tegen D's eigene verklaring zou men dezelfde redeneering kunnen gebruiken: hoe konden Israëls tegenstanders spotten over zijn opstand tegen Jahwe?

vs. 15—19a, 25—29 in aanmerking; wie de praemissen aanneemt, zal zich ook deze gevolgtrekking laten welgevallen. Doch juist in de praemissen schuilt de fout. De auteur van *Ex* XX : 4, 5 (en, volgens Dillmann, van H. XXI : 23) moet, ook al was hij Ephraïmiet, den staatsgodsdienst van het Noordelijke rijk ten strengste hebben afgekeurd en kan dus zeer wel den hoofdinhoud van *Ex.* XXXII in zijn geschrift hebben medegedeeld. Dat heeft hij dan ook gedaan volgens Knobel en Wellhausen, die Dillmann (S. 332) ten onrechte beschuldigt, het aandeel van B in ons hoofdstuk „übel verkannt” te hebben [1]). Integendeel, zij houden hem beiden voor den „Haupterzähler,” hetgeen hij zeker niet zou hebben voorbijgezien, indien bij hem niet *a priori* had vastgestaan, dat het gouden kalf hier door een Judeër moest zijn vermeld en veroordeeld.

Het blijft dus bij de hierboven reeds verkregen uitkomst: het oorspronkelijke *Exodus*-verhaal bevatte niets over de verkiezing van de Levieten; veeleer is de episode, die daarop zijdelings wijst, eerst later in dat verhaal opgenomen.

a. Maar hoe staat het dan met de verbondsark? Laat ons daarover eerst Dr. Colenso hooren!

Zijn betoog is eigenlijk zeer eenvoudig. Het vóór-deut. verhaal kent de verbondsark (*Num.* X : 33; XIV : 44), maar deelt omtrent hare vervaardiging niets mede. Is het niet zéér waarschijnlijk, dat het aanvankelijk op dit punt vollediger was, maar dat het bericht, hetwelk wij nu noode missen, verdrongen is door dat van P omtrent de ark van Bezaleël (*Ex.* XXV : 10—22; XXXVII : 1—9)? De vergelijking van *Deut.* X : 1—5 maakt dit zelfs zoo goed als zeker. Van de pericope, die aan dit bericht ten grondslag ligt, d. i. van *Ex.* XXXIV : 1—4, 28b, moeten het bevel om de ark te maken en de tafelen daarin neer te leggen, en het bericht, dat aan dit dubbele

---

1) Volgens de tabel achter Knobel's commentaar zijn *Ex.* XXX : 18—XXXII : 6, 15—20, 30—34 aan „das Rechtsbuch” (= B) ontleend. Wellhausen (S. 558) is in de hoofdzaak met hem conform. De opmerking van D is juist alleen ten aanzien van Schrader, die slechts H. XXXII : 15—20 aan den „theokratischen Erzähler” (= B) toekent. Zonderling genoeg, want die verhaler is volgens hem ouder dan de profetische, van wien al de rest wordt afgeleid.

bevel werd voldaan, weleer deel hebben uitgemaakt, b. v. in dezer voege:

(vs. 1) „En Jahwe zeide tot Mozes: houw u twee tafelen van steenen als de vorige en maak u eene ark van hout. En ik zal op de tafelen schrijven de woorden, die op de vorige tafelen stonden, welke gij verbroken hebt, en gij zult die in de ark leggen (vs. 2, 3) (vs. 4). En Mozes maakte eene ark van sittîmhout en hieuw twee tafelen van steenen als de vorige enz. (vs. 28b). En hij [Jahwe] schreef op de tafelen de woorden van het verbond en gaf die aan Mozes. En Mozes wendde zich om en daalde af van den berg en legde de tafelen in de ark, die hij gemaakt had, gelijk Jahwe hem had geboden."

Door deze hypothese wordt tegelijk de gaping in het vóór-deut. verhaal aangevuld en van *Deut.* X: 1—5 volkomen rekenschap gegeven.

Volledigheidshalve moet hieraan nog worden toegevoegd, dat op de twee steenen tafelen volgens Dr. Colenso niet de Decalogus, maar het Bondsboek was gegrift. Naar zijne meening is *Ex.* XX: 1—7 eene interpolatie van den Deuteronomist en is ook de voorstelling, dat de Decalogus op de tafelen geschreven stond, van denzelfde afkomstig. Ik heb reeds gezegd (bl. 184 n. 1) dat dit gevoelen mij geheel onaannemelijk schijnt. Thans mag ik daaraan toevoegen, dat het door de juiste verklaring van *Ex.* XX: 18—22 (boven bl. 189 vv.) en door ons onderzoek van *Ex.* XXIV: 12 (bl. 194 vv.) wordt wederlegd. Doch het is niet noodig hierover thans verder uit te weiden: de steenen tafelen, hoe dan ook beschreven, waren voor de ark bestemd, en deze voor haar; hiervan hebben wij in onze critiek uit te gaan.

Ik heb tegen Colenso's betoog slechts één bezwaar: de ark, die hij, zich aansluitende bij *Deut.* X: 1—5, in het *Exodus*-verhaal brengt, past daarin niet, en de ark, die daarin wèl op hare plaats zou zijn, is bij D niet te vinden en wordt ons daarom door Colenso onthouden. Korter uitgedrukt: voor de ark van Jahwe, die wij in *Exodus* missen, ontvangen wij de verbondsark in de plaats. Het is volkomen waar: juist deze laatste wordt later in het vóór-deut. verhaal, tot twee malen toe, vermeld (*Num.* X: 33; XIV: 44). Doch wie

1° het gebruik der verschillende benamingen van de ark in de oudere en de jongere geschriften des O. V. in aanmerking neemt; 2° de rol, die de ark t. a. pp. vervult, in rekening brengt en 3° zich herinnert, dat de benaming „de ark des verbonds van Jahwe" door de afschrijvers voor den ouderen naam „de ark van Jahwe" pleegt te worden in de plaats gesteld, — hij zal geen oogenblik aarzelen op beide plaatsen ברית te schrappen. Na hetgeen ik vroeger over dit onderwerp heb geschreven [1]) behoef ik hierover niet uit te weiden; de zaak spreekt voor zich zelve, en hoe uitmuntend de lezing ארון־יהוה zoowel in *Num.* X als in *Num.* XIV past, dáárvan kan ieder zich aanstonds overtuigen. Daar zoowel als hier is de ark zeer bepaald de woning van Jahwe zelven; haar doen en laten het doen en laten van Jahwe. Hij is het, die voor Israël uitgaat om eene rustplaats op te sporen; hij staat op om de vijanden zijns volks te verstrooien en keert terug tot bescherming van de zijnen; wanneer hij het legerkamp niet verlaat, dan wordt het volk, dat zich daarbuiten waagt, door den vijand verslagen. „De ark des verbonds van Jahwe" is een subject, dat bij deze praedicaten niet voegt.

Maar hoe dan te oordeelen over *Deut.* X : 1—5? Het is niet streng bewijsbaar, maar hoogstwaarschijnlijk, dat D de eerste is geweest, die van „de ark van Jahwe" de ark des verbonds van Jahwe, d. i. de bewaarplaats van Jahwe's wet (bij P „de ark der getuigenis") maakte. Zooveel is zeker, dat die benaming eensdeels met zijn spraakgebruik in volkomen harmonie is [2]) en anderdeels — wel te verstaan: behoorlijk gewaarborgd — niet voorkomt dan in teksten, die van D afhangen, als 1 *Kon.* VIII : 9, 21. De mogelijkheid blijft over, dat reeds vóór D, in de 8ste of in de eerste helft der 7de eeuw, door deze gewijzigde opvatting van karakter en bestemming der ark de aanstoot, dien toen de oudere voorstelling aan sommigen geven moest, is weggenomen. Maar dan moet toch door hem die opvatting in de literatuur zijn ingevoerd. *Deut.* X : 1—5, voorzoover deze verzen haar teruggeven, zijn dus origineel,

1) *De godsdienst van Israël* I : 255 v. en vg. Wellhausen S. 586 f.; *Gesch. Israels* I : 404, 434 f.

2) Zie Wellhausen, *Gesch. Israels* a. a. O.

geen copie van het oudere bericht, welks auteur — blijkens *Num.* X en XIV — veeleer nog op het vroegere standpunt stond.

Één argument van Colenso is nog ongerept: de vermelding van de ark als een bekend heiligdom in *Num.* X en XIV, waaraan immers een bericht omtrent haar oorsprong moet zijn voorafgegaan. Daarop heb ik volstrekt niets af te dingen. Ook dit moet worden toegegeven, dat het bedoelde bericht allerwaarschijnlijkst heeft behoord tot de verhalen over Israël's verblijf bij den Sinaï: waar zouden wij het eer zoeken dan hier? Doch „zoeken" is hier inderdaad een slecht gekozen woord. „De ark van Jahwe" — want dáárom is het ons te doen — ontbreekt zeer bepaald vóór *Ex.* XXXIII : 7—11, de pericope over den ohel mo'éd. De eenstemmigheid van Knobel, Wellhausen en Dillmann ten aanzien van dit punt is hoogst natuurlijk, en zonder eenige aarzeling sluiten wij ons bij hen aan. Doch het zal noodig zijn, de zaak wat hooger op te halen en *Ex.* XXXII en XXXIII in hun geheel in oogenschouw te nemen.

Volgens H. XXIV : 12—14 beklimt Mozes met Jozua den berg, om de steenen tafelen, door Gods vinger beschreven, af te halen [1]) en tegelijk nieuwe openbaringen te ontvangen. Het volk zal zijne terugkomst verbeiden en in moeilijkheden, die zich onverhoopt mochten voordoen, de beslissing inroepen van Aäron en Hur. De afwezigheid van Mozes duurt lang, 40 dagen (H. XXIV : 18[b]), en wordt door het volk op de ons allen bekende wijze misbruikt (H. XXXII : 1—6). Dat het bericht over de vervaardiging van het gouden kalf het rechtstreeksche vervolg is van H. XXIV : 12—14, 18[a], schijnt evident. Wèl wordt daarin alleen Aäron genoemd, zonder Hur, doch het handelt dan ook niet over de vervulling van de taak, die Mozes hun beiden had opgelegd, maar over de al te groote bereidwilligheid, waarmede Aäron toegaf aan den

---

1) Zoo natuurlijk als het is, dat wij zoo schrijven: de steenen tafelen, zoo vreemd is het eigenlijk, dat die zelfde formule (לחות האבן) ook reeds *Ex.* XXIV : 12 voorkomt, zonder dat daar iets is voorafgegaan, waarop het lidwoord kan terugwijzen. Wij zullen moeten aannemen, dat in het verhaal zelf, waaraan vs. 12 ontleend is, eene vroegere vermelding van de tafelen niet ontbrak.

hem alléén kenbaar gemaakten wensch. Nu volgen: de mededeeling van het gebeurde door Jahwe aan Mozes (vs. 7, 8) en de afwending van Jahwe's toorn door Mozes (vs. 9—14). Volgens Dillmann zijn ze van dezelfde hand als vs. 1—6, terwijl Knobel vs. 7—14 in hun geheel en Wellhausen althans vs. 9—14 aan den jongeren bewerker van het oorspronkelijke verhaal toekennen. Dit verschil komt voort uit hunne uiteenloopende opvatting van den inhoud dier verzen. Kn. en W. meenen, dat zij vooruitloopen op vs. 30—34, waar Mozes nog twijfelt aan de verzoening van de zonde des volks, terwijl D. oordeelt, dat daarin niets meer dan de oogenblikkelijke verdelging van het gansche volk afgewend en aan volledige vergiffenis nog niet gedacht wordt. Ik moet mij vereenigen met Kn. en W.: indien vs. 30—34 denzelfden auteur hadden als vs. 9—14, dan zou dáár worden voortgebouwd op den hier gelegden grondslag; doch ieder ziet aanstonds, dat dit niet geschiedt. Wat inzonderheid vs. 7, 8 aangaat, met Kn. ken ik ook deze aan den bewerker toe, want zij worden evenmin in vs. 18, 19 als in vs. 31 ondersteld. Het oorspronkelijke verhaal hield dus in, dat Mozes na afloop van de 40 dagen, zonder nog te weten van 's volks afval, met Jozua naar het legerkamp afdaalde en, toen hij het gouden kalf en de feestvierende menigte zag, de steenen tafelen verbrak, om straks daarop het beeld te verbrijzelen en te verbranden (vs. 15—20) [1]. Het gesprek met Aäron, dat nu volgt (vs. 21—24), berust op vs. 1—6, waarmede het soms letterlijk overeenkomt. Wij zouden het aan den auteur zelven van die verzen toekennen, indien het aan de verbrijzeling van het gouden kalf voorafging of tot eenig resultaat leidde; nu is het wel eenigszins verdacht; men zou geneigd zijn het te houden voor de aanvulling van eene gaping, door een bewerker van het oudere verhaal opgemerkt: moest — zoo meende deze — Aäron niet worden

---

1) D volgt H. IX: 8 verv. *Ex.* XXXII niet slaafs, maar toch zóó dat hij duidelijk blijkt dat verhaal in zijn tegenwoordigen vorm te kennen. Vs. 9 = *Ex.* XXIV: 12, 18b (XXXIV: 28a); vs 10, 11 = *Ex.* XXXI: 18; XXXII: 15, 16; vs. 12 = *Ex.* XXXII: 7, 8; vs. 13, 14 = *Ex.* XXXII: 9, 10; vs. 15—17 = *Ex.* XXXII: 15, 19. Wat nu volgt in vs. 18—20 is een vooruitloopende tusschenzin; vs. 21 = *Ex.* XXXII: 20.

gehoord en de gelegenheid erlangen om zich althans eenigszins te verantwoorden?[1]) Vs. 25—29 hebben wij reeds besproken, zoodat nu vs 30—34 en vs. 35 aan de orde zijn. Daareven, bij de behandeling van vs. 7—14, ging ik uit van de onderstelling, dat althans vs. 30—34 deel uitmaken van het oorspronkelijk verhaal. Inderdaad is h u n h o o f d i n h o u d onmisbaar. Doch de vraag, of ze in h u n t e g e n w o o r d i g e n v o r m door den auteur van vs. 1—6, 15, 20 geschreven zijn, vordert een afzonderlijk onderzoek en blijkt weldra zeer ingewikkeld te zijn. Vs. 35 moeten wij maar geheel laten rusten; het past niet na vs. 34; evenmin — althans formeel — na vs. 25—29, waarmede het overigens harmonieërt in de nadrukkelijke vermelding van Aäron als den schuldige; ook niet na vs. 21—24. Maar is het dan — gelijk W e l l h a u s e n geneigd is aan te nemen (S. 562) — het vervolg van vs. 20? Ontstond die plaag onder het volk na het drinken van het water, waarover de asch van het gouden kalf was uitgestrooid? Doch ook dit blijkt niet in de bedoeling van den auteur te liggen en wordt dan ook *Deut* IX: 21 niet aan hem ontleend. Wij kunnen dus inderdaad met vs. 35 niets uitrichten en moeten ons tot vs. 30—34 bepalen, maar deze beschouwen in verband met hetgeen volgt in H. XXXIII: 1—6. De bezwaren, die zich daarbij voordoen, zijn ons reeds bij ons eerste overzicht van den inhoud des verhaals in het oog gevallen (boven bl. 178). Zonder voorshands omtrent de oorzaak van de verschijnselen uitspraak te doen, constateeren wij hier nogmaals:

1⁰. dat H. XXXIII: 2 storend tusschen vs. 1[b] („naar het land, waarvan ik aan A. I. en J. gezworen heb zeggende: aan uw zaad zal ik het geven") en vs. 3[a] („naar een land vloeiende van melk en honig") in treedt;

2⁰. dat vs. 1—3 in h u n g e h e e l niet beantwoorden aan de qualificatie van hun inhoud in vs. 4: „en het volk hoorde dit kwade woord en bedreef rouw enz." Dit kan slaan op vs. 1[a] („ga, trek op van hier, gij en het volk, dat gij uit Egypte gevoerd hebt"; let wel, niet: „dat i k uit Egypte h e b gevoerd")

---

1) Bij D geen parallel voor vs. 21—24, tenzij men die in H. IX: 20 mocht willen vinden.

en op vs. 3^b („want ik zal niet opgaan in uw midden, want gij zijt een hardnekkig volk, opdat ik u niet verdelge op den weg"), maar *niet* op de beloften, in vs. 1^b, 2^b, 3^a, die thans met die strenge bevelen verbonden zijn;

3°. dat in H. XXXII : 34; XXXIII : 1–6 althans twee doubletten voorkomen.

Parallel zijn namelijk:

H. XXXII : 34.	H. XXXIII : 1a, 2a.
En nu, ga, leid dit volk naar (het land,) hetwelk ik u heb toegezegd: zie, mijn engel zal voor u uitgaan.	Ga, trek op van hier, gij en het volk, dat gij uit Egypte hebt gevoerd......... En ik zend eenen engel voor u uit.....
H. XXXIII : 3b, 4.	H. XXXIII : 5, 6.
....„Want ik zal niet opgaan in uw midden, want gij zijt een hardnekkig volk, opdat ik u niet verdelge op den weg." En het volk hoorde dit kwade woord, en zij bedreven rouw, en geen hunner legde zijne versierselen aan.	(En Jahwe zeide tot Mozes: zeg tot de kinderen Israël's): „Gij zijt een hardnekkig volk; één oogenblik zal (of: zou) ik in uw midden opgaan en u verdelgen; en nu doe uwe versierselen van u af, en ik zal bedenken, wat ik u (of: voor u) doen zal." En de kinderen Israël's rukten zich hunne versierselen af, van den berg Horeb weg (?)

Men bemerkt aanstonds, dat het tweede doublet tevens een verschil van voorstelling in zich sluit: niet alleen wordt *hier* aan Israël medegedeeld wat het *daar* reeds had gehoord, maar bovendien ontvangt Israël *hier* een bevel om te doen wat het *daar* reeds uit eigen beweging en als natuurlijke uitdrukking van zijnen rouw had gedaan.

Voeg hieraan nu nog toe, dat vs. 7—11 gebrekkig of liever in het geheel niet samenhangen met hetgeen daaraan voorafgaat, en gij erkent gereedelijk, dat zich hier in een kort bestek eene opeenstapeling van moeilijkheden voordoet, die bezwaarlijk nog grooter kan worden gedacht.

Zal er orde komen in den baaierd, dan moeten wij de hoofdgedachte streng vasthouden. Het volk is bedroefd: waarover? *Wellhausen* heeft niet geheel ongelijk, wanneer hij als eerste oorzaak noemt: de wegzending des volks van den berg Gods, en daarbij verwijst naar H. XIX : 4, waar de tocht van Israël uit Egypte naar Sinaï door Jahwe zelf aldus beschreven wordt: „ik droeg u op arendsvleugelen *en bracht u tot mij*". Zoowel in H. XXXII : 34 als in H. XXXIII : 1 schemert die

opvatting van 's volks aftocht nog duidelijk door. Doch zij wordt tevens op den achtergrond gedrongen; het „van Horeb weg!" wijkt als het ware terug voor het: „naar Kanaän heen!" dat er nu mede verbonden is. Geen wonder, voorwaar, want het denkbeeld, dat Israël eigenlijk bij den berg Gods had moeten blijven, kon toch niet consequent worden volgehouden. In den tekst, die thans voor ons ligt, treedt dan ook eene andere reden tot droefheid op den voorgrond: *Jahwe trekt niet met het volk op*. Zij staat ondubbelzinnig uitgedrukt zoowel in H. XXXIII : 3^b, als in vs. 5; minder duidelijk in H. XXXII : 34^b; XXXIII : 2^a, want de zending van „mijn engel" „een engel" laat zich ook als belofte opvatten (vg. H. XXIII : 20 verv.). Doch wij houden ons aan de ondubbelzinnige uitspraken en merken nu op, dat Jahwe, *in onmiddellijk verband daarmede*, Israël beveelt zijne sieraden af te leggen en verklaart te zullen zien of bedenken (וְאֵדְעָה), wat hij met (of: voor) Israël doen zal. Wat kan hierop anders volgen dan *het verleenen* van een surrogaat van Jahwe's eigene tegenwoordigheid, m. a. w. *van de ark van Jahwe*? Nemen wij nu nog in aanmerking, dat de *ohel mo'éd*, in vs. 7—11 beschreven, toch wel van den aanvang af bestemd zal zijn geweest tot *woning van de ark* en juist als zoodanig het tooneel was van Jahwe's verkeer met Mozes; herinneren wij ons, eindelijk, dat ook volgens P het volk allerlei kostbaarheden bijeenbrengt om het heiligdom en zijne vaten, allereerst de ark der getuigenis te doen vervaardigen (H. XXV : 2 verv., 10 verv.) — dan kunnen wij niet twijfelen, of aan vs. 7—11 ging eenmaal vooraf een bericht omtrent de ark van Jahwe en hare tentwoning, welke laatste in vs. 7 (האהל) niet voor de eerste maal genoemd wordt.

Waarom deze bijzonderheden later moesten worden weggelaten, hebben wij reeds gezien (bl. 198). Thans kunnen wij nog een stap verder gaan. Het zou lang niet vreemd zijn, indien „de ark van Jahwe" reeds vroeger, vóór de opneming van P, aanstoot had gegeven. Hare metamorphose in „de ark des verbonds", die ten tijde van D voltrokken was of in diens geest tot stand kwam, werd voorafgegaan door eene periode, waarin men zich niet langer te huis gevoelde in de zinnelijke opvatting van vroegere eeuwen. De onderstelling ligt voor de

hand, dat toen reeds eene poging zal zijn aangewend om eene meer geestelijke voorstelling van Jahwe's tegenwoordigheid onder Israël en van zijn optrekken met het volk, hetzij nevens, hetzij in plaats van de zinnelijke opvatting, in ons verhaal uit te drukken. Werkelijk ontbreekt deze correctie daarin niet. H. XXXIII : 12ᵃ, 14—16 laten nauwelijks eene andere verklaring toe. Die verzen zijn niet van de hand des schrijvers, die vóór vs. 7—11 omtrent „de ark van Jahwe" had bericht, want dan zouden ze met die mededeeling in verband zijn gebracht; ze loopen daarmede parallel en behandelen hetzelfde onderwerp in een anderen vorm en met eene andere uitkomst [1]).

Het gesprek tusschen Mozes en Jahwe over de aanschouwing van Jahwe's heerlijkheid (vs. 12ᵇ, 17—23) en zijne gevolgen (H. XXXIV : 5—9), die thans met de vraag of Jahwe met Israël zal optrekken zijn samengeweven, hangen daarmede niet rechtstreeks samen en ontvangen in elk geval geen licht uit het onderzoek, dat wij thans ten einde hebben gebracht. Wij laten ze dus nu rusten, om er straks nog even op terug te komen.

IV.

Een aanmerkelijk deel van het Sinaï-verhaal hebben wij reeds bestudeerd. Doch de uitkomsten van die studie moeten nog verzameld en met elkander in verband gebracht worden. Bovendien zijn er pericopen en verzen overig, waarop onze aandacht zich nog niet heeft gevestigd. Wij nemen dus *Ex.* XIX—XXIV en XXXII—XXXIV nog eenmaal ter hand en pogen daarmede thans af te rekenen.

Wij herinneren eerst, dat het Bondsboek (Ex. XX : 22ᵃ, 23—XXIII : 33) en het bericht omtrent de aanvaarding daarvan door het volk (H. XXIV : 3—8), hoewel geenszins van jongere dagteekening en althans vóór-deuteronomisch, toch in het *Exodus*-verhaal betrekkelijk laat zijn opgenomen en als bestanddeelen daarvan waarschijnlijk nog aan D niet bekend waren (bl. 191—197).

1) Men kan het verschil aldus formuleeren: in vs. 12a, 14—16 wordt het vonnis van Jahwe teruggenomen, terwijl toch vs. 5 niets meer dan eene verzachting aankondigt en „de ark van Jahwe" dan ook ongetwijfeld door den oorspronkelijken verhaler in dat licht geplaatst, of m. a. w. als surrogaat van Jahwe's tegenwoordigheid voorgesteld is.

Vervolgens constateeren wij nog eenmaal, dat wij er in geslaagd zijn één verhaal uit zijn tegenwoordig verband af te zonderen, dat wij het Decalogus-verhaal kunnen noemen en waaraan wij achtereenvolgens hebben toegewezen: *Ex.* XIX : 10—19 (over vs. 13b zie beneden!); XX : 18—21, 1—17; XXIV : 12—14 (in hun oorspronkelijken vorm), 18b; XXXI : 18 (ten deele); XXXII : 1—6; 15, 16 (ten deele), 17—20 (21—24?)....... XXXIII : 7—11 ...... XXXIV : 1, 4, 28b.

In welke verhouding staat nu de rest tot dit verhaal? Zietdaar de vraag, welker beantwoording thans aan de orde is. Zij betreft, gelijk men ziet, H. XIX : 3—9, 20—25; XXIV : 1, 2, 9—11; XXXII : 7—14, (21—24?), 25—29; 30—XXXIII : 6, 12—23; XXXIV : 2, 3, 5—9, 10—27. Sommige van deze pericopen kwamen reeds in behandeling. Doch gereed zijn wij daarmede nog niet, en andere hebben wij nog in het geheel niet besproken. Het zal dus raadzaam zijn, dat wij ze de ééne na de andere doorloopen.

H. XIX : 3—8 behelzen de inleiding tot het geheele Sinaietische drama. Zij schijnt mij onvereenigbaar met H. XXIV : 3—8, waar de vraag, die in H. XIX : 7, 8 reeds was gesteld en beantwoord, nog eens wordt opgeworpen, zonder terugslag op de reeds gebleken bereidwilligheid van het volk. Tegen hare verbinding met het Decalogus-verhaal bestaat zoodanig bezwaar niet. Doch verder durf ik niet gaan; onmisbaar kan ik haar niet noemen. De mogelijkheid is volstrekt niet uitgesloten, dat de omwerker van dat verhaal haar heeft toegevoegd. En daarvóór pleit de profetische toon, dien de inleiding aanslaat, en het gestrenge monotheïsme, dat daaraan (vs. 5) ten grondslag licht. Het spraakgebruik leidt niet tot eene beslissing [1]).

In vs. 9b hebben wij reeds eene dittographie van vs. 8b er-

1) Hier, waar die omwerker voor het eerst vermeld wordt, moet ik opmerkzaam maken op ééne wijziging, die hij zich herhaaldelijk schijnt te hebben veroorloofd. Uit H. XIX : 3a, 17; XX : 1, 19, 20, 21 leiden wij af, dat de auteur van het Decalogus-verhaal, sprekende over het Opperwezen, Elohîm of ha-Elohîm bezigt. Doch daarmede wisselt thans Jahwe af, H. XIX : 3b, 7, 8 bis, 9a (9b, 10a), 11, 18, zonder verschil van beteekenis of gedachte. Daar de omwerker, waar hij zelf aan het woord is, regelmatig Jahwe gebruikt, is het niet gewaagd hem t. a. pp. wijziging van zijn origineel toe te schrijven.

kend [1]). Doch hoe te oordeelen over vs. 9a? Jahwe zegt hier tot Mozes: „Zie, ik kom tot u in dichte wolken, opdat het volk hoore, dat ik met u spreek, en zij ook in u gelooven tot in eeuwigheid." Is de theophanie, die hier wordt aangekondigd, onderscheiden van die, waarbij „de tien woorden" behooren [2]), of daarmede identisch? Mij dunkt: het laatste. Immers ook in vs. 19, dat toch stellig bij de uitvaardiging van den Decalogus behoort, „spreekt Mozes en ha-Elohîm antwoordt hem (of: wisselt hem af) luide (בקול)." De voorstelling is blijkbaar deze, dat God wel is waar door het volk gehoord en verstaan wordt, maar toch altijd zóó, dat Mozes de tusschenpersoon blijft. Aldus ook nog bij D, bij wien overigens het spreken van Jahwe tot Israël zoozeer op den voorgrond treedt (H V: 5a tegenover vs. 4). Is dit juist, dan bestaat er ook geen aanleiding om vs. 9a los te maken van vs. 10 verv.: dáár de korte aankondiging van hetgeen geschieden zal, hier de voorschriften omtrent de voorbereiding van het volk daartoe.

Van den nauwen samenhang tusschen vs. 10—19; XX: 18—21, 1—17 hebben wij ons reeds overtuigd. Doch in dit overigens aaneengeschakeld verhaal komt één half vers voor, vs. 13b, dat afzonderlijke behandeling vereischt. Over de eigen-

---

1) In den tekst opgenomen, had zij waarschijnlijk ten gevolge, dat in den aanhef van vs. 10 de woorden: „en Jahwe zeide tot Mozes" uit vs. 9a werden herhaald.

2) Dit is de meening van Oort (t. a. p. bl. 3 verv.), die in *Ex.* XIX: 1—19 twee berichten vindt: *a.* vs. 2a, 3a, 9a, 13b, 14, 17, 19, theophanie tot staving van Mozes' zending en tot bevestiging van zijn gezag; *b.* vs. 1, 2b, 3b—8, 10—13a, 15, 16, 18, het volk verklaart zich bereid om Jahwe's geboden na te leven en aanschouwt zijn nederdalen op Sinaï (voortzetting in H. XX: 18—21). Bij geen van deze twee berichten behoort de Decalogus. — De wederlegging hiervan ligt in ons resultaat ten aanzien van H. XX: 18—21. Bovendien moeten vs. 10 („en dat zij hunne kleederen wasschen") en vs. 14 („en zij wiesschen hunne kleederen") van ééne hand zijn, evenals vs. 9a en H. XX: 20. De strijd tusschen vs. 14 en vs. 15 is niet aanwezig. — Ook de poging van Dillmann om in vs. 9 verv. twee schrijvers — B en fragmenten van C — aan te wijzen is m. i. mislukt. Die fragmenten zijn vs. 9a, 11b, 16, 19a (20—25 grootendeels); maar dan moeten de verhalen van B en C tot in bijzonderheden toe op elkander geleken hebben, o. a. in den termijn van 3 dagen tusschen de verschijning en hare aankondiging. Kunnen vs. 11b en 18a uit twee verschillende oorkonden afstammen? kan vs. 16 gevoegelijk vóór vs. 17 worden gemist? Indien vs. 3—19 hier en daar in herhaling schijnen te vervallen, dan is dit m. i. veeleer uit de toevoeging van enkele trekken door den omwerker te verklaren Zie bl. 213 n. 1.

lijke beteekenis van יבל is men het nog steeds oneens; de traditioneele verklaring („ram” en vandaar „ramshoorn”) is laatstelijk door Dillmann in bescherming genomen, maar zeer weinig waarschijnlijk. Intusschen staat het vast, dat יבל een blaasinstrument is en dat מְשֹׁךְ het blazen, misschien wel het aanhoudende of gerekte blazen daarmede (vg. *Joz.* VI : 5) aanduidt. De bezwaren, die ik hierboven (bl. 176) opperde, worden ook door Dillmann niet weggeruimd. Hij meent, dat met המה het volk wordt bedoeld, dat inderdaad alleen genoemd is. Maar moet dan het volk opklimmen, terwijl vs. 12 luidt: „Ziet toe, dat gij den berg niet beklimt”? [1]) Het signaal met den hoorn kondigt volgens sommigen het begin, volgens anderen het einde der theophanie aan — wèl een bewijs, dat men er geen weg mede weet. Maar dat moet dan ook maar rondweg worden gezegd, want werkelijk: vs. 13_b is hier in het geheel niet te begrijpen. Om er althans iets verder mede te komen, houden wij vast, dat het eene tegenstelling bevat: in onderscheiding van anderen, vermoedelijk van het volk, zullen op een gegeven teeken „zij” opklimmen. Welnu, zulk eene antithese komt in onze verhalen ook elders voor. Vooreerst tusschen het volk ter ééne en Mozes en Jozua ter andere zijde (II. XXIV : 13, 14). Doch deze kan hier niet bedoeld zijn, want sprekende tot Mozes kan Jahwe niet hem zelven en zijn dienaar met den 3den persoon aanwijzen. Veel dichter bij ligt eene andere tegenstelling, tusschen het volk en „de priesters, die tot Jahwe naderen” (vs. 22), „Aäron en de priesters” vs. 24 (verg. boven bl. 176 v.). Van deze laatsten wordt zelfs uitdrukkelijk gezegd, dat zij, met Mozes, moeten „opklimmen”. Ligt het dus niet voor de hand, ook vs. 13^b op hen toe te passen? Doch vóórdat wij dit denkbeeld verder uitwerken, moeten wij vs. 20—25 van naderbij beschouwen.

Wat daar over de priesters en Aäron voorkomt leidde Oort [2]) en Colenso [3]) tot de stelling, dat vs. 20—25 in hun geheel van P afhangen en eene zeer jonge (na-exilische) interpolatie zijn. Hunne verhouding tot vs. 12 verv., waarop in vs. 21,

---

1) Natuurlijk moet voor לכם עלות gelezen worden, לכם מעלות.

2) T. a. p. bl. 2, 3. 3) l. c. p. 147. App. p. 99.

23 wordt teruggewezen, zou kunnen schijnen die opvatting aan te bevelen. Maar er is één groot bezwaar tegen. Hoe kan P, of één van diens geestverwanten, van priesters spreken, vóórdat deze nog door Jahwe aangewezen en tot hun ambt gewijd zijn? Het behoort juist tot de kenmerken van de priesterlijke verhalers, dat zij de verschillende perioden zorgvuldig uiteenhouden en niet in eene vroegere plaatsen wat eerst in eene latere door Jahwe werd verordend. Ik zie dus veeleer in vs. 20 verv. fragmenten van een ander verhaal over de openbaring van Jahwe op Sinaï, opgenomen en geëncadreerd door den omwerker van het Decalogus-verhaal, wiens hand bepaaldelijk in vs. 23 duidelijk uitkomt. Voor die hypothese pleiten ook nog de eigenaardige uitdrukkingen, die wij hier aantreffen en die volstrekt niet tot het spraakgebruik van P behooren (העִיד, הרס, רב, פרץ).

Staan nu deze verzen op zich zelve, of zijn ook nog elders fragmenten te vinden van hetzelfde verhaal, waaruit hier de omwerker heeft geput? Daarnaar omziende worden wij vanzelf aangetrokken door H. XXIV: 1, 2, 9—11. Sedert lang is ingezien, dat die verzen bijeenbehooren en dus door vs. 3—8 ten onrechte van elkander zijn gescheiden; dat zij hier, deels na de openbaring, deels na de aanvaarding van het Bondsboek, volstrekt niet op hunne plaats staan en — dat het uiterst moeilijk valt, ze in verband te brengen met de andere tooneelen van het Sinaïetische drama. Dillmann slaagt daarin met behulp van eene zeer ingewikkelde hypothese. Men herinnert zich, dat zijn redactor, behalve het geschrift van P, twee andere bronnen tot zijne beschikking heeft, waaraan dus alles ontleend moet zijn wat P niet heeft geleverd. Ook weten wij reeds, dat de ééne bron (B) volgens D. èn den Decalogus èn het Bondsboek bevatte. Het tweede geschrift (C) behelsde insgelijks een Decalogus en eene beschrijving van zijne afkondiging door Jahwe. Hieruit kon R, die gewoonlijk B volgde, slechts enkele trekken of fragmenten overnemen en „einarbeiten”; bovendien moest hij de verbondswetten van C verplaatsen, daar ze natuurlijk nevens haar pendant, het Bondsboek, een al te vreemd figuur zouden hebben gemaakt; hij gebruikte ze als grondslag van het vernieuwde verbond en nam ze dus op in H. XXXIV (vs. 10—27). De oorspronkelijke volg-

orde der feiten in C komt althans eenigermate te voorschijn, wanneer wij de verzen en pericopen, die R aan deze oorkonde ontleende, aldus rangschikken: H. XIX: 9a, 20—25; [de Decalogus]; XXIV: 1, 2; XXXIV: 10—27; [de verbondssluiting]; XXIV: 9—11; 12 (ten deele), 18b; XXXII: 1—14; 19b—24; 30—34; fragmenten van XXXIII: 1—6; 12, 13, 18—23, XXXIV: 1—9; XXXIII: 14—17. Hierbij mag evenwel niet uit het oog worden verloren, dat R — gelijk trouwens bij eene zoo vrije behandeling van zijne oorkonden te verwachten was — de verzen, die hij uit C overnam, hier en daar wijzigde en ook nog elders (b. v. in H. XIX: 16, 17; XXIV: 3—8 enz.) een enkelen trek aan dit zelfde geschrift ontleende. Wèl mocht ik dus spreken van „eene ingewikkelde hypothese!" Wie daaraan nog twijfelt, raadplege den Commentaar zelven. Intusschen is dit geen reden om deze nieuwe oplossing te verwerpen; indien zij zich overigens aanbeveelt, dan zullen wij ons de willekeurige en omslachtige methode van R moeten getroosten. Doch het is niet moeilijk in te zien, hoe weinig bevredigend zij in waarheid is. De reconstructie van B en de daartegen ingebrachte bezwaren (bl 202 vv.) laat ik nu rusten, hoewel het vanzelf spreekt, dat deze óók de toekenning van al het bovenstaande aan C treffen. Bepalen wij ons tot deze laatste oorkonde, dan zijn de bedenkingen reeds talrijk genoeg. Het blijkt niet 1⁰ met welk recht de Decalogus als bestanddeel óók van C wordt beschouwd. In H. XXXIV: 10—27 geen zweem van terugslag daarop, wèl (vs. 21) een sabbatsgebod, hetwelk naast het — ex hypothesi — vroeger gegeven voorschrift ten hoogste bevreemdt. Hierbij komt 2⁰ dat de verplaatsing van H. XXXIV: 10—27 naar H. XXIV èn ongemotiveerd is èn, van naderbij beschouwd, op eene onoplosbare moeilijkheid afstuit. Wat is er in de verbondswetten, dat aanleiding geeft om ze aan C toe te kennen? Evenmin levert H. XXIV: 3—8 het bewijs, dat de verbondssluiting aan twee berichtgevers, d. i. dan aan B en C, is ontleend (boven bl. 193 n. 1). Dillmann zelf spreekt ergens (S. 189) van een ander bericht, „welcher füglich nur der von C sein kann." Inderdaad: moet alles òf uit B òf uit C zijn overgenomen, dan is er geene keus. Maar juist die praemisse is eene onderstelling, niets meer. Om in H. XXIV: 3—8 ook

maar eenig spoor te vinden van eene oorkonde, die afzonderlijke priesters kent (H. XIX : 20—25), moet men wel volkomen zeker zijn van zijne zaak. Maar nu de moeilijkheid, waarvan ik gewaagde. C heeft dan eerst de afkondiging van den Decalogus en daarna de verbondswetten en hare aanvaarding door het volk vermeld. En nu gaat in zijn geschrift Mozes opnieuw den berg op en vertoeft daar 40 dagen en nachten (*Ex.* XXIV : 12 t. d., 18b). Hij doet dat om de steenen tafelen af te halen (vg. *Ex.* XXXII), waarvoor evenwel geen 40 dagen noodig waren, dus ook om nieuwe wetten van Jahwe te ontvangen, gelijk dan ook door C in *Ex.* XXIV : 12 uitdrukkelijk wordt gezegd. Maar de verbondsvoorwaarden waren immers reeds aan Mozes geopenbaard en door het volk aangenomen? Dillmann moet zich hier redden door de opmerking, dat bij C tot dusver slechts weinige wetten aan Mozes medegedeeld waren (S. 261)! Alsof er eene zekere hoeveelheid vaststond, die elk verhaler, hoe dan ook, moest leveren. De onpartijdige lezer zal wel met mij oordeelen, dat een herhaald en zóó langdurig verblijf van Mozes bij Jahwe niet anders kan worden opgevat dan als bewijs, dat Jahwe hem zijnen wil nog moet bekend maken. In de door Dillmann gereconstrueerde oorkonde C verwijdert Mozes zich inderdaad, opdat Israël gelegenheid zou hebben om af te vallen. Voeg hierbij nu nog 3⁰ dat „Aäron, Nadab, Abihu en de 70 oudsten" in die oorkonde eene zonderlinge rol spelen. H. XXIV : 1 wordt door D. vertaald: „En tot Mozes had hij (Jahwe) gezegd" en als „etwas nachgeholtes" beschouwd; het in vs. 1, 2 vervat bevel van Jahwe was gegeven, vóórdat Mozes, volgens H. XX : 21, „naderde tot de duisternis, waarin ha-Elohîm was." Dan zal men moeten aannemen, dat, evenals Mozes, zoo ook Aäron en de overigen gehoorzaamden aan het hen betreffende gebod, d. w. z. een eind weegs den berg beklommen en uit de verte aanbaden. Nu volgt dan — altijd volgens D. — de openbaring van de verbondswetten, en de sluiting van het verbond. Wat doen middelerwijl Aäron, Nadab, Abihu en de 70 oudsten? Daaromtrent wordt ons niets medegedeeld. Ja, toch, volgens vs. 9 bestijgen zij met Mozes den berg. Maar dat hadden zij immers reeds gedaan? Zeker — antwoordt D. — maar daarna waren zij weder afgedaald,

en vs. 9 handelt dus over eene tweede beklimming van den berg. Derhalve: in vs. 1, 2 een bevel, waarvan de uitvoering niet wordt gemeld, en in vs. 9—11 eene handeling waartoe geen bevel gegeven was. Moeten wij ons deze onwaarschijnlijkheden laten welgevallen?

In één opzicht heeft Dillmann volkomen gelijk, in de verbinding van H. XXIV : 1, 2, 9—11 met H. XIX : 20—25 (in hunne oorspronkelijke gedaante) en, wat ik er bijvoeg, met vs. 13b. Wat die verzen met elkander gemeen hebben en wat hen tegelijk van de andere berichten onderscheidt, is de voorstelling, dat niet alleen Mozes, maar ook sommigen uit het volk, priesters en oudsten, in de tegenwoordigheid van Jahwe toegelaten werden en — want dit moet er naar H. XXIV : 11 aan worden toegevoegd — deelnamen aan een door hem aangerichten bondsmaaltijd. Het is zoo, dit laatste berust alleen op de woorden „en zij aten en dronken," die het genoemde vers besluiten. Reuss verklaart ze anders, zoodat zij niets meer inhouden dan dat de oudsten, na ha-Elohîm gezien te hebben, etende en drinkende d. i. in leven bleven. Dillmann brengt ze in verband met de dankoffers, vs. 5 vermeld, en vindt hier dus wel een bondsmaaltijd, maar waaraan het gansche volk deelnam en die aan den voet des bergs werd gehouden. Het komt mij voor, dat wij evenmin tot die verklaring, als tot deze verplaatsing gerechtigd zijn en den auteur van vs. 9—11 de voorstelling moeten laten, die de tegenwoordige tekst uitdrukt [1]). Doch zooveel is duidelijk en wordt ook weder door deze afwijkende opvattingen bevestigd, dat zijn bericht ons slechts zeer onvolledig is bewaard gebleven. Wij hebben daarvan slechts enkele fragmenten, die door den omwerker van het Decalogus-verhaal werden opgenomen en wellicht nog verminkt zijn, toen later aan het Bondsboek en aan het daarop betrekkelijk bericht H. XXIV : 3—8 eene plaats werd ingeruimd. Het gelukt ons niet het verband, waarin die fragmenten eenmaal stonden, te herstellen, hetzij dat de omwerker inderdaad niets meer dan dit weinige overnam uit de

1) Hoe weinig *Ex.* XXIV : 9—11 in den geest van een later tijdvak vielen, blijkt niet alleen uit de bekende afwijkingen der LXX, maar ook uit *Deut.* IV : 12, 15, die, naar het schijnt, ons fragment uitdrukkelijk weerspreken.

oorkonde, die hij hier volgt, hetzij dat de samenhang tusschen de fragmenten en hunne vroegere omgeving ons verborgen blijft. Dit resultaat is — ik erken het gaarne — onbevredigend. Doch al wat daarboven uitgaat schijnt mij òf bepaald onjuist òf geheel onzeker, en daarom heb ik althans niets beters te geven.

Uitgaande van H. XIX : 13b hebben wij thans vs. 20—25; XXIV : 1, 2, 9—11 nader overwogen. Wat H. XXIV : 12—14, 15—18 aangaat, kan ik volstaan met verwijzing naar ons vroeger onderzoek (bl. 170, 194 v.). Ook met de behandeling van H. XXXII vv. zijn wij reeds een eind weegs gevorderd. In H. XXXII : 1—6, 15—20 (21—24?) vonden wij de voortzetting van het Decalogus-verhaal; in vs. 7—14 de hand van den omwerker; in vs. 25—29 (35?) eene jongere interpolatie. De uitkomsten, die wij ten aanzien van H. XXXII : 30—34; XXXIII : 1—6 verkregen, zijn alles behalve afgerond en in zoover ook niet bevredigend. Doch het gelukte ons toch óók aan te wijzen, wáárom wij het bezwaarlijk verder konden brengen: in H. XXXIII : 7—11 bezitten wij slechts een verminkt overblijfsel van het Decalogus-verhaal; wat daarin voorkwam over „de ark van Jahwe" moest, hetzij reeds ten gevolge van de wijziging der denkbeelden over dat heiligdom en zijne beteekenis, hetzij later, bij de opneming van *Ex.* XXV verv. XXXV verv., volstrekt wegvallen; daarbij kon natuurlijk de inleiding tot Jahwe's beschikking van de ark niet onaangetast blijven. Waarschijnlijk zijn daarvan in H. XXXIII : 1—6 nog eenige fragmenten bewaard en moeten wij die verzen in hunne tegenwoordige gedaante en zoo ook H. XXXII : 30—34 aan den omwerker van het Decalogus-verhaal toekennen. Hij is het ook, die in H. XXXIII : 12a, 14—16 de vraag, of Jahwe met zijn volk zal medetrekken, op zijne wijze tot beslissing brengt: wat zijn voorganger door de toewijzing van „de ark van Jahwe" had aangeduid, drukt hij hier uit in meer spiritueelen vorm.

Doch nu zullen wij, om rekenschap te geven van hetgeen buitendien in H. XXXIII en XXXIV te lezen staat, onze toevlucht moeten nemen tot eene herhaalde omwerking [1]).

---

1) „Der Jehovist (d. i. de omwerker van het Decalogus-verhaal, gelijk ik hem hierboven noemde), dessen Geistesverwandtschaft mit den Deuteronomist wieder um auffal-

Over H. XXXIV : 29—35 werd vroeger gehandeld (bl. 171). Wij houden dus over H. XXXIII : 12b, 13, 17—XXXIV : 28. Daarin zijn nu verwerkt:

1° het vervolg en slot van het Decalogus-verhaal, H. XXXIV : 1, 4, 28b. Zie daarover bl. 187 v.;

2° een zelfstandig verhaal aangaande het op Sinaï gesloten verbond, waartoe H. XXXIV : 3, 5, 10—27 behoorden. Verg. bl. 186 vv.

De opneming ook van 2° zou wellicht aan den eersten omwerker kunnen worden toegeschreven: wetten had hij, afgezien van den Decalogus, nog niet medegedeeld, en misplaatst zijn dus bij hem H. XXXIV : 10—27 niet. Dan is hij het ook geweest, die de — oorspronkelijk zoo niet bedoelde — verordeningen, die wij t. a. p. vinden, onder het gezichtspunt der verbondsv e r n i e u w i n g heeft gebracht en dus ook hare mededeeling aan Mozes heeft gecombineerd met de berichten van het Decalogus-verhaal over de herstelling van de verbroken tafelen. — Doch niet aan hem, maar aan een tweeden omwerker moet de vermenging van ongelijksoortige zaken worden toegeschreven, die nu in H. XXXIII : 12—XXXIV : 9 valt op te merken: de inschuiving van 12b, 13 tusschen vs. 12a en 14—16, en de samensmelting van de theophanie, die in vs. 12b, 13, 17—23 wordt voorbereid, met het beklimmen van den berg door Mozes tot het afhalen van de tafelen en het ontvangen van de verbondswetten, in H. XXXIV : 1—9. Die tweede omwerker vond in het voor hem liggende verhaal (H. XXXIV : 5) de woorden: „En Jahwe daalde neder in de wolk en stelde zich daar nevens hem [Mozes] en deze riep den naam van Jahwe aan." Daaraan meende hij de bespiegeling over het wezen van Jahwe en de openbaring van diens heerlijkheid, waarmede hij het verhaal wilde verrijken, te kunnen vastknoopen. Daarheen verwijst hij dus bij voorbaat in H. XXXIII : 21; XXXIV : 2b; en daarop liet hij, in H. XXXIV : 6—8, de beschrijving van de theophanie volgen. In vs. 9, eindelijk, beproeft hij — maar met slecht gevolg — het daardoor verbroken verband eeniger-

lend hervortritt — wenn nicht nach ihm noch ein Deuteronomist anzunehmen ist." Dat laatste tracht ik waarschijnlijk te maken.

mate te herstellen en althans een zekeren overgang te banen tot de mededeeling van de verbondswetten aan Mozes [1]).

Ik heb reeds genoeg, zoo niet te veel, van mijne lezers gevergd en leg dus thans de pen neder. Evenwel niet dan na de verklaring te hebben herhaald, waarmede ik begon: eene volledige oplossing van de raadselen, die de verhalen over Israël bij den Sinaï ons voorleggen, is in deze „Bijdrage" niet gegeven. Daaraan moet ik thans toevoegen, dat mijne studie nog op tweeërlei aanvulling wacht. Zij behelst nl., vooreerst, geen antwoord op de vraag, wat de critiek van die verhalen oplevert voor de geschiedenis der religieuse voorstellingen onder Israël; maar dat antwoord zou dan ook weinig positief en bovendien nu nog voorbarig zijn. Ten andere ontbreekt daarin de aanwijzing van het verband tusschen de resultaten, die de critische analyse hier oplevert, en die welke elders in den Hexateuch verkregen worden. Deze tweede gaping is niet toevallig, maar opzettelijk. In de critiek der vóór-deuteronomische verhalen wordt m. i. te veel en te haastig gesystematiseerd, te spoedig het hier verkregen resultaat *mutatis mutandis* ook daar toepasselijk geacht. Bij Dillmann heerscht zelfs wat men zou kunnen noemen: het despotisme van het systeem. Daartegen kunnen wij niet zorgvuldig genoeg waken. Hiervan doordrongen heb ik, in het isoleeren van het voorwerp dezer studie, liever te veel dan te weinig gedaan. De uitkomst was trouwens, ongezocht, dezelfde als die van vroegere „Bijdragen:" de erkenning van den grooten omvang en de beteekenis der voortgezette diaskeue.

Laat mij ten slotte nog de hoofdpunten mogen noemen, waarop zich de aandacht van den beoordeelaar dezer studie zal hebben te richten. Ze zijn: de verhouding van het Bondsboek en de daarbij behoorende pericope *Ex.* XXIV : 3—8 tot het vóór-deuteronomische verhaal; de oorspronkelijke plaats van *Ex.* XX : 18—21; de geschiedenis van *Ex.* XXIV : 12; de onderlinge sa-

---

1) De bezwaren, waarop hier gewezen wordt, ruimt Dillmann's hypothese (bl. 216 v.) niet uit den weg. Vs. 14—16 behooren toch bij vs. 12a en worden daarvan al te ver verwijderd, wanneer de bede om de theophanie en deze zelve (H. XXXIII : 13, 17—23; XXXIV : 1—8) daartusschen ingeschoven worden. Ook is niet in te zien, wáárom R vs. 14—16 naar hunne tegenwoordige plaats heeft overgebracht.

menhang en het fragmentarisch karakter van *Ex.* XIX : 13[b], 20—25 XXIV : 1, 2, 9—11; de voortzetting van het Decalogus-verhaal in *Ex.* XXXII : 1—6 enz.; de lacune vóór *Ex.* XXXIII : 7—11 de opvatting van *Ex.* XXXIV : 10—27 en de inleiding daartoe als eene zelfstandige voorstelling van het Sinaïetisch verbond en, eindelijk, de onderstelling eener herhaalde omwerking, ter verklaring van *Ex.* XXXIII : 12—XXXIV : 9 te hulp geroepen.

December 1880. A. KUENEN.

HET GETUIGENIS VAN PAULUS TE JERUSALEM.

IV.

Nu ons uit al het voorgaande gebleken is, dat van den beginne af tot diep in de tweede eeuw en langer de Joden en de Christenen met elkander op voet van oorlog geleefd hebben, zoodat niet zelden handtastelijkheden, menigvuldiger nog mondelinge en schriftelijke polemiek, de rechtstreeksche gevolgen waren van de gespannen verhouding, zullen wij wel doen, zoo wij het boek de Handelingen stellen en beschouwen in het licht van deze waarheid.

Het komt mij voor, dat tot nu toe, met name door de Tubingers, aan de dusgenaamd verzoenende tendenz van dat boek een te breede plaats is ingeruimd, tot schade voor het juiste inzicht in zijn apologetische strekking. Zeer zeker, de schrijver wischt de sporen van den voormaligen partijstrijd uit. Met onmiskenbare irenische bedoelingen geeft hij hoog op van den broederzin der eerste Christenen en trekt hij tusschen het leven en werken van Petrus en Paulus een nauwkeurige parallel. Ongetwijfeld heeft de Heiden-apostel het aan hem te danken, dat zijn naam, die ten gevolge van de reactie dreigde in onbruik te geraken of scheen de vlag te zullen worden, waaronder slechts Marcionietische ketterij gevaren werd, onder de Catholieken een plaats verkregen heeft. In alle deze opzichten wil ik aan de bedoelingen van onzen schrijver niets te kort doen. Toch geloof ik, dat van den inhoud der Handelingen een goed deel, dat tot nu toe geëxploiteerd werd uitsluitend om de verzoenende strekking van het boek in het licht te stellen, veel-

eer dienen mag om aan te toonen, dat de schrijver welbewust en opzettelijk in het strijdperk treedt tegen Israël.

Reeds terstond wijs ik er op, dat de grens tusschen Joden en Christenen vrij scherp getrokken wordt. Aan de eene zijde staan de Christenen, die allen eenstemmig zijn. Er moge verschil van ontwikkeling bestaan; Apollos moge minder ver gevorderd zijn in de kennis van het Christendom dan Aquila en Priscilla [1]); de leerlingen te Efeze mogen vóór de komst van Paulus voorrechten gemist hebben, die hun na die komst ten deel vielen [2]); het oordeel van Petrus over de roeping der Heidenen moge door de ontmoeting met Cornelius aanmerkelijk gewijzigd zijn [3]); het convent te Jerusalem moge de gedragslijn van Paulus bij zijn zendingsarbeid nader omschreven hebben [4]): deze nuances doen aan de wezenlijke eenstemmigheid van al wat Christen heet, hetzij dan van joodschen of van griekschen oorsprong [5]), weinig af. Aan de andere zijde staan de Joden. Het is een breede schaar, uit alle oorden der wereld, „vrome mannen, van elk der volken onder den hemel" [6]). Of ze van zuiveren bloede zijn, of proselyten, uit Palaestina afkomstig of van elders, maakt geen verschil. Ten opzichte van de evangelieboodschap gedragen zij zich als gelijken. Echte joden, pharisaeën, priesters zelfs, kunnen haar zoo goed aannemen als proselyten haar verwerpen. *Τίνες τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες* springen te Jerusalem voor de besnijdenis der Christenen in de bres [7]). *Πολύς ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει*, zelfs nadat proselyten tot diakenen aangesteld zijn om grieksche weduwen te bedeelen [8]). Omgekeerd stellen mannen uit de synagogen der Libertijnen, der Cyrenaeërs, der Alexandrijnen, van Cilicië en van Azië zich tegen Stephanus te weer [9]) en leggen Hellenisten reeds terstond na zijn bekeering het te Jerusalem op het leven van Paulus toe [10]). Daarentegen sluiten zich te Antiochië, te Iconium, te Thessalonica en te Berea proselyten in grooten getale bij het Christendom aan [11]). Deze doorloopende onderscheiding tusschen Joden en Grieken en de

1) 18 : 25, 26. 2) 19 : 1—7. 3) 11 : 17. 4) 15 : 28, 29.
5) 6 : 1. 6) 2 : 5—13. 7) 15 : 5. 8) 6 : 7. 9) 6 : 9
10) 2 : 29 verg. 11 20; : 17 : 4. 11) 11 : 20, 14 : 1; 17 : 4, 12.

wijze, waarop ze of gelijktijdig of beurtelings dienst doen op het tooneel, dat de schrijver ons te aanschouwen geeft, is niet zonder beteekenis. De dubbelzinnige Grieken, waarvan men soms niet weet, of ze Joden dan wel Heidenen zijn [1]), vormen een tusschenschakel, die beiden verbindt. Ze zijn als de brug, waarover de schrijver het ongeloovige Israël tracht binnen te lokken.

In de tweede plaats maak ik opmerkzaam op de wijze, waarop achtereenvolgens de grieven ter sprake gebracht worden, die het Jodendom tegen het Christendom koesterde. De erkenning van Jezus als den Christus, de ongehoorzaamheid aan de Mozaïsche wet en de verbroedering met de Heidenen waren even zoovele steenen des aanstoots, waarover de Joden struikelden, wanneer zij aan de Christenen dachten. Op al die punten nu staat de schrijver hen opzettelijk en uitvoerig te woord.

„Met groote kracht weerlegde hij de Joden in het openbaar en toonde door de Schriften aan, dat Jezus de Christus was'', heet het van Apollos, wanneer hij, na te Efeze door Aquila en Priscilla te zijn onderwezen, in Achaje is aangeland [2]). Evenzoo van Paulus na zijn bekeering, dat hij te Damascus ἐκήρυσσεν τὸν Ἰησοῦν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, en dat hij de Joden beschaamde, συμβιβάζων ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός [3]). Niet minder van de andere apostelen, dat zij ondanks smaad en vervolging volhardden εὐαγγελιζόμενοι τὸν χριστὸν Ἰησοῦν [4]). De Christus heet de rechter, van wien al de profeten getuigenis geven, de rechter van levenden en dooden, door God verordend [5]). Zijn lijden was een noodzakelijkheid. Al wat aan dien heiligen knecht Gods, den gezalfde, geschied is, was door Gods hand en raad te voren bepaald [6]). Hetzelfde gold van zijn opstanding [7]). Wat de Christenen dienaangaande predikten, beantwoordde aan de Schrift en was daarenboven zoozeer in overeenstemming met het opstandingsgeloof, dat burgerrecht verkregen had in Israël, dat de gevangen Paulus met reden

---

1) Zie 16 : 1; 19 : 10; 20 : 21; 21 : 28. 2) 18 : 29. 3) 9 : 20, 23 cf. 17 : 3; 18 : 5. 4) 5 : 42. 5) 10 : 42, 43. 6) 4 : 27, 28. 7) 17 : 3.

koning Agrippa mocht toevoegen: *τί ἄπιστον κρίνεται παρ' ὑμῖν εἰ ὁ Θεὸς νεκροὺς ἐγείρει* [1]), en dat hij voor Felix en te Rome als op een curiositeit wijzen kon op de ketenen, die hij *ἕνεκεν τῆς ἐλπίδος τοῦ 'Ισραήλ* [2]) droeg. Na zijn verantwoording voor den joodschen raad en de verklaring: *περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν ἐγὼ κρίνομαι*, kiezen dan ook bij Lucas de pharisaeën uit de vergadering onbewimpeld voor Paulus partij [3]). Wat de christenpredikers verkondigen aangaande het leven en sterven van hunnen Heer was niet anders, dan wat ook wet en profeten aangaande hem getuigden. In dezen behoefden zij zich van geen dwalingen bewust te zijn. De leer, die zij predikten, was de leer der vaderen [4]). Gelukkig daarom de mannen, die als een Apollos schriftkundig waren [5]), of als de Bereërs dagelijks de Schriften onderzochten, of deze dingen alzoo waren [6]). Zij volgden het goede spoor en zouden ongetwijfeld komen tot een oprecht geloof!

Deze trekken, bij zijn teekening door Lucas hier en ginds aangebracht, laten reeds aan duidelijkheid niet te wenschen over. Hoe veel te meer dan moeten wij denken aan polemiek en apologie, wanneer de schrijver de eene redevoering na de andere rechtstreeks tot de Joden richt. Petrus en Paulus beide, de eerste zelfs herhaaldelijk, voeren betreffende de Christus-waardigheid van Jezus tot de Israëlieten het woord.

„Joodsche mannen en gij allen die te Jerusalem woont!" zegt Petrus, en straks: „Mannen Israëls! hoort deze woorden. Jezus den Nazarener, een man, van God aangewezen door krachten en wonderen en teekenen, die God door hem in uw midden gedaan heeft, gelijk gij zelve weet; dezen, nadat hij door Gods bepaalden raad en voorkennis uitgeleverd was, hebt gij door heidenen aan het kruis gehecht en omgebracht. Maar God heeft hem opgewekt, na de smarten des doods geslaakt te hebben, naardien het niet mogelijk was, dat hij door dezen werd vastgehouden.... Zoo wete dan het gansche huis Israëls met zekerheid, dat God hem tot Heer en tot Christus gemaakt heeft, dezen Jezus, dien gij gekruisigd hebt [7])."

„Mannen Israëls!" zoo herhaalt straks dezelfde apostel, „gij

1) 26:8. 2) 24:15, 21; 28:20. 3) 23:9. 4) 28:23.
5) 18:24; 26:22; 24:14. 6) 17:11. 7) 2:14—36.

hebt den Heilige en Rechtvaardige verloochend en geëischt, dat u een moordenaar zou geschonken worden; doch den Vorst des levens hebt gij gedood, welken God uit de dooden heeft opgewekt, waarvan wij getuigen zijn.... En nu, broeders! ik weet, dat gij in onwetendheid gehandeld hebt, even als uwe oversten. Maar God heeft zoo vervuld, wat hij door den mond van al de profeten te voren verkondigd had, dat zijn gezalfde lijden zou. Verandert dan van zin en bekeert u, opdat uwe zonden mogen uitgewischt worden, ten einde de tijden der verademing van het aangezicht des Heeren mogen komen, en hij den voor u bestemden Gezalfde Jezus zende, wien de hemel moet opnemen tot op de tijden der herstelling aller dingen, waarvan God gesproken heeft door den mond zijner heilige profeten van oudsher. Mozes heeft gezegd: De Heer uw God zal u een profeet verwekken uit uwe broederen gelijk mij; naar hem zult gij hooren in alles, wat hij tot u spreken zal. En het zal geschieden, dat alle ziel, die naar dien profeet niet hoort, zal uitgeroeid worden uit het volk. En ook al de profeten van Samuel en de volgenden af, zoo velen er gesproken hebben, hebben deze dagen aangekondigd. Gij zijt de kinderen der profeten en des Verbonds, dat God gemaakt heeft met onze vaderen, toen hij tot Abraham zeide: en in uw nakroost zullen alle geslachten der aarde gezegend worden. Tot u het eerst heeft God zijnen knecht, dien hij verwekt had, gezonden om u te zegenen daardoor, dat een iegelijk uwer zich afkeert van zijne boosheden!" [1])

Evenzoo — ik aarzel niet, al zijn de berichten van Handelingen van algemeene bekendheid en in ieders hand, ter wille van den indruk, dien ik beoog, ook deze woorden nog te laten volgen – evenzoo zegt Paulus te Antiochië: „Mannen broeders, zonen van het geslacht van Abraham en wie onder u God vreezen! tot u is het woord dezes heils gezonden. Want die te Jerusalem wonen en hunne oversten hebben, daar zij dezen niet kenden, ook de uitspraken der profeten, die elken sabbath voorgelezen worden, vervuld door hem te veroordeelen en hoewel zij geen schuld des doods gevonden hadden, hebben

1) 3 : 12—26.

zij van Pilatus geëischt, dat hij zou worden ter dood gebracht. En toen zij alles volbracht hadden, wat van hem geschreven was, hebben zij hem van het hout afgenomen en in een grafstede gelegd. Maar God heeft hem uit de dooden opgewekt. En hij is vele dagen lang verschenen aan hen, die met hem van Galilea naar Jerusalem waren opgekomen, en die nu zijne getuigen zijn bij het volk. En wij verkondigen u de belofte, aan de vaderen gedaan, dat God haar vervuld heeft aan ons, hunne kinderen, door Jezus te verwekken, gelijk ook in den tweeden psalm geschreven staat: *gij zijt mijn zoon, heden heb ik u verwekt.* En dat hij hem uit de dooden heeft opgewekt, om niet weer tot bederf terug te keeren, heeft hij aldus gezegd: *ik zal ulieden geven het heilige Davids, dat zeker is,* waarom hij ook in een anderen psalm zegt: *gij zult uwen Heilige geen verderf doen zien.....* Zoo zij u dan bekend, mannen broeders! dat door dezen u vergeving van zonden verkondigd wordt, en dat van alles, waarvan gij niet kondet gerechtvaardigd worden door de wet van Mozes, door dezen ieder die gelooft, gerechtvaardigd wordt. Ziet dan toe, dat u niet overkome, wat gezegd is in de profeten: *ziet, gij verachters! en verwondert u en verdwijnt, want ik doe een werk in uwe dagen, een werk, dat gij niet gelooven zult, als iemand het u verhaalt*[1]).

Doe ik onrecht, wanneer ik beweer, dat deze redevoeringen, waarvan de inhoud zoo geheel in overeenstemming is met wat we van elders aangaande de polemiek der Christenen tegen de Joden weten, niet enkel geschreven zijn om het boek te vullen of reliëf te geven aan de beschrijvingen, maar wel degelijk met het oog op het ongeloovige Israël?

Met het optreden van Stephanus wordt een tweede geschilpunt aan de orde gesteld, nl. de vraag, in hoever het Christendom in strijd is met of afwijkt van de Mozaïsche wet. *Ῥήματα βλάσφημα εἰς Μωυσῆν καὶ τὸν Θεὸν* zou deze Stephanus gesproken hebben, *ῥήματα κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ νόμου*[2]). Hij zou verzekerd hebben: *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωυσῆς*[3]).

1) 13 : 16—41. 2) 6 : 11, 13. 3) 6 : 14.

De omstandigheid, dat de schrijver deze beschuldigingen aan μάρτυρας ψευδεῖς in den mond legt [1]), geeft reeds te kennen, in hoever hij ze van waarde acht. Inderdaad is hij er steeds op uit om den band tusschen het Oude en het Nieuwe Testament zoo nauw mogelijk aan te halen en de schuld voor de verwerping van het Christendom geheel op de Joden te laten rusten. „Mozes heeft van oude tijden her in elke stad, die hem prediken, daar hij in de synagogen op iederen sabbath voorgelezen wordt" [2]). „Vele duizenden onder de Joden zijn er die gelooven, en allen zijn zij ijveraars voor de wet" [3]). Van deze beide onbetwistbare waarheden wil hij uitgaan en op grond daarvan een Christendom aanbevelen, waarmede het joodsche hart zijns inziens billijker wijze vrede hebben kan. Hij stelt er grooten prijs op, dat de band met het voorgeslacht behouden blijve. „De God van Abraham, Izaäk en Jacob, de God onzer vaderen" heet het steeds, wanneer hij spreekt van de dingen, die door den God der Christenen gewrocht zijn [4]). „Onze vaderen" „onze vader Abraham" zegt hij, zoo vaak er sprake is van wat het aloude Israël wedervoer [5]). Τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν, verzekert hij, God nacht en dag ijverig dienende, hoopt te geraken tot de belofte, door God aan onze vaderen gedaan [6]). Als eisch aan al de Christenen zonder onderscheid, als de geringste eisch, waarmede hij met het oog op de rechten van Israël voor den dag zou durven komen, wenscht hij te stellen: ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος, hetzelfde ongeveer, wat door de Joden aan de proselyten als voorwaarde van toetreding tot hunne gemeenschap werd opgelegd [7]). Door de apostelen zelve laat hij deze geboden bij een convent te Jerusalem plechtig uitvaardigen, op deze wijze een apostolischen oorsprong toekennende aan een gebruik, dat in sommige kringen zeker reeds als van zelve in zwang gekomen was [8]). Hij verzekert nadrukkelijk, dat de Antiocheners, die met het apostolisch schrijven bekend gemaakt werden, zich verblijdden over de vermaning [9]), en dat Paulus met zijne reisgenooten bij hun zendingsarbeid de hand

---

1) 6:13. 2) 15:21. 3) 21:20. 4) 3:13; 5:30; 22:14; 24:14, 15. 5) 7:2, 4, 11, 12, 15, 19, 44, 45; 13:17, 26; 26:6. 6) 26:7. 7) 15:20, 29; 21:25, verg. Lev. 17:8, 9, 10 vgg. 13; Lev. 18. 8) Overbeck, Apostelgesch. S. 229 ff. 9) 15:31.

hielden aan de naleving van het apostolisch decreet [1]). De toetredende heidenen nog daarenboven tot besnijdenis te verplichten, daaraan waren al te onoverkomelijke bezwaren verbonden [2]), maar niet zonder reden stelt hij zijn Paulus tot een voorbeeld, die Timotheus, den onbesneden zoon van een Griekschen vader, διὰ τοὺς Ἰουδαίους aan de joodsche ceremonie onderwierp [3]).

Aan deze neiging om Israël te wille te zijn beantwoordt ook de wijze, waarop allerwege het leven en werken der evangeliepredikers met joodsche kleuren geteekend wordt.

De twaalve zijn dagelijks in den tempel volhardende in de gebeden. Op het pinksterfeest beginnen zij hun openbare prediking, die schriftuurlijk is bij uitnemendheid. Sinds zijn ze door geen maatregelen van geweld van den tempel verwijderd te houden, en in alles genieten zij de gunst van „het gansche volk" [4]). Wat men Stephanus te laste legt, berust op valsch getuigenis. Hij is een man des heiligen geestes, wiens woorden onweerstaanbaar zijn, en wiens aangezicht straalt als dat eens engels [5]). Na zijn dood wordt hij naar verdienste door ἄνδρες εὐλαβεῖς ter aarde besteld [6]). Ananias, die Paulus na zijn bekeering begroette, was een ἀνὴρ κατὰ τὸν νόμον, μαρτυρούμενος ὑπὸ πάντων τῶν κατοικούντων Ἰουδαίων [7]). Aquila en Priscilla, die met hem zijn handwerk deelen, zijn joden uit Rome [8]). Apollos, ervaren in de Schrift en vurig van geest, die nauwkeurig over Jezus leeraart, is een jood uit Alexandrië [9]). Het huis van Justus te Corinthe, bij wien Paulus zijn intrek neemt, een man, σεβόμενος τὸν θεόν, staat naast de Synagoge, en Crispus, die met de zijnen zich tot den Heer bekeert, is zelf ἀρχισυνάγωγος [10]). Dat Paulus een pharisaeër is, wordt met nadruk, met een zekeren ophef verzekerd. „Mijn leven van jongsaf, zooals het van den beginne aan onder mijn volk en te Jerusalem geweest is, weten al de Joden, als die mij van ouds kennen, indien zij het willen getuigen, dat ik naar de gestrengste secte van onzen godsdienst als een pharisaeër geleefd heb," zoo voegt Paulus zelf koning Agrippa toe [11]). Blijkbaar moet hem die voormalige ijver voor den godsdienst der vaderen ten goede komen. Zijn christenvervolgingen moeten

---

1) 16 : 4. 2) 15 : 10, 19. 3) 16 : 4. 4) 2 : 47; 5 : 13. 5) 6 : 15. 6) 8 : 2. 7) 22 : 12. 8) 18 : 2. 9) 18 : 24. 10) 18 : 7, 8. 11) 26 : 4, 5

hem aanbevelen bij Israël [1]). Indien een volbloed pharisaeër, een leerling van Gamaliël, de partij der Christenen kan kiezen -- dit bedoelt de schrijver — dan is dat Christendom, uit het oogpunt van joodsche rechtzinnigheid beschouwd, toch wel niet verdacht. Waarschijnlijk wordt dan ook om diezelfde reden de opleiding van Paulus naar Jerusalem, het centrum van het Jodendom, verplaatst, en treedt Paulus na zijn bekeering oogenblikkelijk te Damascus als christenprediker op. [2]). Het Christendom moet zoo eng mogelijk met het Jodendom in verband gebracht worden en een tusschenruimte, een klove tusschen die beiden, mag niet worden ondersteld. Van daar dat bij nadere kennismaking de pharisaeën te Jerusalem de bescherming van Paulus op zich nemen. [3]) Wel beschouwd hebben zij daar ook alle reden toe. De Paulus van Handelingen is een voorbeeldig Israëliet. De tempelstad heeft hij boven beschrijving lief. „Ik moet volstrekt het aanstaande feest te Jerusalem vieren," zegt hij — indien wij althans dit woord in den tekst mogen opnemen [4]) — en als hij het voornemen opvat om ook Rome te zien, besluit hij eerst „naar Jerusalem" te reizen [5]). Na de dagen der ongezuurde brooden vaart hij van Philippi af en trekt Ephese voorbij, opdat hij zich niet in Azië mocht ophouden. „Want hij spoedde zich om, zoo het hem mogelijk was, op den dag van het Pinksterfeest te Jerusalem te zijn" [6]). Hij gaat derwaarts om te „aanbidden" en om „aalmoezen aan zijn volk en offeranden te doen." Op raad van Jacobus neemt hij vier mannen, christenen, die onder een gelofte stonden, met zich om voor hen de kosten te dragen, opdat zij zich het hoofd mogen laten scheren. Hij doet dit, omdat men van hem had uitgestrooid, dat hij den Joden onder de Heidenen zou leeren van Mozes af te vallen, hunne kinderen niet te besnijden en niet naar de gebruiken te wandelen, om ten duidelijkste te doen uitkomen, dat hij ook zelf wandelt in onderhouding der wet [8]). Wat die gelofte betreft, hij had reeds vroeger te Kenchreën onder een gelofte gestaan [9]). Hoe hij over de besnijdenis dacht, had hij eveneens reeds vroeger getoond, toen hij haar Timotheüs aanbeval. En zoo men

---

1) 9 : 21; 22 : 19, 20; 21 : 3—5. 2) 9 : 20, 21. 3) 23 : 9. 4) 18 : 21. 5) 19 : 21. 6) 20 : 6, 16. 7) 24 : 11, 17. 8) 21 : 17—26. 9) 18 : 18.

hem beschuldigde heidenen in den tempel gebracht te hebben, dan kon deze beschuldiging slechts op een misverstand berusten [1]). Elk verwijt, alsof hij de menschen zou overreden God te vereeren tegen de wet, is eenvoudig ongegrond [2]). Indien hij desniettemin ten gevolge van dat verwijt in ongelegenheden komt, is hij steeds bereid zich te verantwoorden. Als hij terecht staat voor den Hoogepriester, heeft hij voor dezen het noodige ontzag, aan den overste des volks verschuldigd, ook wanneer de opperrechter, geroepen om te oordeelen naar de wet, tegen de wet beveelt zijn gevangene te slaan [3]). Zijn onergerlijk geweten en de vrijspraak van den raad geeft hem moed bij wat hem verder te wachten staat. „Dat dezen zelve zeggen, welk onrecht zij in mij gevonden hebben, toen ik voor den raad stond," [4]) zegt hij. „Ik heb noch tegen de wet der Joden, noch tegen den tempel iets misdreven. „Den Joden heb ik geen onrecht aangedaan, gelijk gij ook zeer goed weet" [5]). „Ik heb niets gedaan tegen het volk of de gebruiken der vaderen" [6]). Zoo spreekt hij herhaaldelijk. Omgekeerd kunnen de beschuldigers wel vele en zware aanklachten tegen hem inbrengen, maar niets bewijzen [7]). Koning Agrippa zelfs, die bekend is met al de gebruiken en geschillen onder de Joden, verklaart na ernstig onderzoek, dat Paulus niets gedaan heeft, dat dood of banden verdient, en vraagt zelfs zich zelven af, of hij, geloovende in Wet en Profeten, niet ook behoorde een christen te zijn [8]). Zeker zal ook Drusilla, „die een Jodin was," gedeeld hebben in de vrees van Felix, toen Paulus over rechtvaardigheid en ingetogenheid en toekomend oordeel sprak [9]). Opmerking verdient tegenover dit getuigenis, van echt joodsche zijde ten gunste van Paulus afgelegd, dat ook Paulus zijn beroep op den keizer niet wenscht aangemerkt te zien als een bewijs, dat hij zijn volk van iets te beschuldigen zou hebben [10]). De harmonie tusschen Jodendom en Christendom mag in geen enkel opzicht gestoord worden. Hierbij voeg ik nu nog de bijzonderheid, dat Paulus „in de hebreeuwsche taal" tot het Christendom geroepen wordt en „in de hebreeuwsche taal" zich voor

1) 21 : 29. 2) 18 : 13. 3) 23 : 2—5. 4) 24 : 20. 5) 25 : 10. 6) 28 : 17. 7) 24 : 13, 19; 25 : 7. 8) 26 : 2, 26—28, 31, 32. 9) 24 : 24, 25. 10) 28 : 19.

zijn volk verantwoordt. Dit laatste boezemt der oproerige bende vertrouwen in [1]) en het eerste is een bewijs te meer, dat de Heilige Geest, die in de Christenen werkt en over de verdoolden zich ontfermt, dezelfde is, die van ouder tot ouder in de vaderen heeft geleefd [2]). Eenzelfde geestesstroom vaart gelijkelijk door het Oude en het Nieuwe Testament, en zoo wie de verzenen slaat tegen den prikkel, die hem tot de erkenning van Jezus als den Christus drijft, die heeft een zware taak en zal, indien hij niet te eenenmale verhard of van kwaden wille is, moeten eindigen met zich als overwonnen neer te leggen aan de voeten van den Heer!

Men zou zeer zeker de bedoeling van den schijver met deze gansche voorstelling van zaken miskennen, indien men uitsluitend dacht aan pogingen om Paulus te rehabiliteeren of de Paulinisten in crediet te brengen bij de Judaïsten. Het oogmerk van Lucas ligt verder. Hij moge met zijn gelijkstelling van Paulus met de twaalve zijn irenische bedoelingen gehad hebben, de omstandigheid, dat de ijveraars voor het Christendom in het boek der Handelingen allen zonder onderscheid in joodschen uniform gekleed gaan en allen zonder onderscheid met joden in conflict geraken, bewijst dat de schrijver voor een niet gering deel het oog gehad heeft op de verhouding tusschen het Christendom en het Jodendom, dat daar buiten lag. Ter nadere bevestiging van deze conclusie beroep ik mij ook nu weer op de redevoeringen, die betreffende dit onderwerp rechtstreeks aan het adres van Israël gericht worden.

Met het optreden van Stephanus, hebben wij gezegd, wordt als tweede geschilpunt aan de orde gesteld de vraag, in hoever het Christendom in strijd is met of afwijkt van de Mozaïsche wet. Dienovereenkomstig wordt in de rede van Stephanus te zamen gevat, al wat de schrijver op dit punt tot Israël te zeggen had. Natuurlijk is de schuld van Israël bij de verwerping van het Christendom te grooter, naarmate tot die verwerping minder reden bestaat. Dat naar het oordeel van onzen schrijver die reden in 't geheel niet aanwezig is, nademaal veeleer alles in Wet en Profeten tot de aanneming van het Christendom dringt, hebben wij gezien. Het ligt dus voor de hand,

1) 22 : 2. 2) 26 : 14.

dat Stephanus het verharde Israël verwijten toevoegt, die het geweten van het volk kunnen wakker roepen. Hun gansche geschiedenis doorloopt hij, een breed zondenregister hun voorhoudende. Reeds in de dagen van Mozes kwam hun onvatbaarheid aan het licht. „Wie heeft u tot overste en rechter over ons aangesteld?" vroegen zij hem, niet begrijpende, dat God hun door zijne hand redding gaf. Zij verloochenden den man, dien God door middel van een engel tot overste en verlosser zond. Zij wilden hem niet gehoorzaam zijn, maar verstieten hem en keerden zich met hunne harten naar Egypte. Zij maakten een kalf in die dagen, en waren vroolijk over het werk hunner handen. Zij verzuimden aan den God van Mozes slachtoffers en offeranden te brengen, maar namen den tabernakel van Moloch op en de ster van den God Refan, de beelden, die zij gemaakt hadden om er zich voor neer te buigen. Ten leste, nadat zij een tijd lang den tabernakel der getuigenis, afschaduwing van een hooger voorbeeld, dat Mozes aanschouwd had, als hun heiligdom hadden meegevoerd, bouwde Salomo voor den God Jacobs een huis, vergetende, dat de Allerhoogste niet woont in hetgeen met handen gemaakt is, dat de hemel zijn troon en de aarde de voetbank zijner voeten is. Was het wonder, dat een volk, hetwelk zoo Mozes en zijn God niet kende, ook onwillig was om den Christus te erkennen, dien Mozes hun voorspeld had, toen hij zeide: *God zal u een profeet verwekken uit uwe broeders gelijk mij?* Door dien tweeden profeet te verwerpen gelijk zij den eersten verworpen hadden, bleven zij eenvoudig aan hun verleden en aan hun natuurlijke geaardheid getrouw. Niet te onrechte besloot daarom Stephanus zijn rede met deze woorden: „Hardnekkigen en onbesnedenen van hart en ooren! gij wederstaat den Heiligen Geest altijd, gelijk uwe vaderen, zoo ook gij! Wien der profeten hebben uwe vaderen niet vervolgd? En zij hebben hen gedood, die vooruit verkondigden de komst des Rechtvaardigen, van wien gij nu verraders en moordenaars geworden zijt; gij, die de wet op verordeningen van engelen ontvangen en niet onderhouden hebt [1])."

Ziedaar dan de beschuldiging van onwettigheid van de Chris-

1) 7: 2—53.

tenen op de Joden teruggeworpen. De eersten meenen bij monde van Paulus te kunnen verklaren: „dit beken ik, dat ik naar den weg, dien zij secte noemen, den God der vaderen zóó dien, dat ik alles geloof, wat in de Wet en de Profeten geschreven is" [1]). De Joden daarentegen, wier gansch verleden reeds tegen hen getuigt, wier Hoogepriester zelf de wet verkracht, hebben geen recht van spreken. Zij verwerpen wat zij niet kennen [2]). Indien zij zich wat gewilliger door Mozes lieten leiden, zij zouden den Christus niet gekruisigd hebben.

Met het optreden van Paulus wordt het derde geschilpunt tusschen Joden en Christenen aan de orde gesteld, nl. de bestemming der Heidenen om deel te erlangen aan het heil in Christus. Dat de persoon van Paulus daartoe gekozen wordt, is niet onnatuurlijk. Hij was immers de Heiden-apostel bij uitnemendheid. Toch had de schrijver licht te vermoeden redenen, waarom hij als heidenprediker Petrus aan Paulus liet voorafgaan. Na de bekeering van Cornelius, op hooger bevel voltrokken en met uitstorting van den Heiligen Geest bekrachtigd, verantwoordt Petrus zich dienaangaande te Jerusalem en ontlokt hij aan de broeders, ook aan die uit de besnijdenis zijn, den blijden uitroep: „zoo heeft dan God ook den Heidenen de bekeering gegeven ten leven!" Intusschen hebben eenige mannen van Cyprus en Cyrene te Antiochië tot „de Grieken" gesproken, verkondigende den Heer Jezus, met dit gevolg, dat een groot getal geloovig geworden is en zich tot den Heer bekeerd heeft. Het gerucht van deze nieuwe openbaring van de bedoelingen Gods met de Heidenen vindt de Jerusalemmers nu niet meer onvoorbereid. Zij zenden Barnabas, die „een goed man is en vol van heiligen geest en geloof," derwaarts. De schare van geloovigen wordt door zijn vermaningen al weer grooter. Eindelijk komt Saulus voor den dag. Hij wordt opzettelijk uit Tarsus ontboden om met Barnabas als leeraar werkzaam te zijn in de eerste gemengde gemeente, de eerste tevens, die, juist om deze vermenging van joden en heidenen, den naam van christelijke gemeente verdient [3]).

Van dit oogenblik afaan is de heidenbekeering in het Boek

---

1) 24 : 14. 2) 3 : 17; 13 : 27. 3) 11 : 1—26.

der Handelingen in vollen gang en kan het oordeel der Joden over die bekeering openbaar worden.

Hun vonnis laat zich niet lang wachten. Reeds terstond, wanneer op zijn eerste zendingsreis Paulus te Paphos op Salamis gevolg wil geven aan de uitnoodiging van den proconsul Sergius Paulus, die verlangde het woord Gods te hooren, treedt het Jodendom hem belemmerend te gemoet in den persoon van Bar-Jezus of Elymas, een *μάγος ψευδοπροφήτης Ἰουδαῖος*. Deze joodsche toovenaar wederstaat hem, zoekt den stadhouder van het geloof af te keeren en de rechte wegen des Heeren te verkeeren. Paulus, in heilige verontwaardiging, noemt hem vol van alle bedrog en van alle arglistigheid, een kind des duivels, een vijand van alle gerechtigheid en ontzegt hem voor altijd het genot van het licht der zon, zoodat hij voortaan zich als een blinde moet laten leiden [1]). Dat dit symbolische verhaal de reeks van bijzonderheden opent, die de schrijver aangaande de verhouding der Joden tot de heidenprediking der Christenen mededeelt, is niet zonder beteekenis, zoomin als dat een ander symbolisch verhaal de werkzaamheid van Paulus, vóór zijn plan om naar Jerusalem te reizen besluit. Sceva, de hoogepriester, en zijne zeven zonen, *ἐξορκισταὶ Ἰουδαῖοι*, wagen het te Ephese den naam des Heeren Jezus te noemen over hen, die booze geesten hebben, zeggende: „ik bezweer u bij Jezus, dien Paulus predikt.” De geest is van deze usurpatie niet gediend. Hij antwoordt: „Jezus ken ik, en van Paulus weet ik, maar gij, wie zijt gij?” en eindigt met de exorcisten naakt en gewond uit het huis te drijven, waarna allen, die tooverij gepleegd hebben, hunne boeken ter waarde van 50,000 drachmen ten vure doemen [2]). Voor zoover dit verhaal herinnert aan het besluit van het synedrium te Jamnia, dat christelijke geschriften als tooverboeken veroordeeld en genezingen van mensch of dier in den naam van Jezus verboden zullen zijn [3]), bevat het misschien een zinspeling op omstandigheden, aan de tijdgenooten van den schrijver wel bekend. Voor zoover het een tegenhanger vormt met het woord: „wie niet tegen ons is, die is voor ons!” het bekende antwoord op de verzekering: „Heer, wij hebben iemand gezien,

1) 13:6—12. 2) 19:13—20. 3) Jaarg. 1880, bl. 615.

die in uwen naam duivelen uitwierp en wij hebben het hem verboden, omdat hij ons niet volgt [1])" bewijst het, dat het ontwakend Catholicisme neiging had naar de linkerzijde zachtmoediger zich te betoonen dan naar den rechterkant. In verband met het vorige, als raam, waarin de werkzaamheid van Paulus besloten ligt, geeft het te kennen, dat voor het door Paulus vertegenwoordigd Christendom, het Jodendom in elken vorm heeft afgedaan.

Dat Christendom wil Joden en Heidenen als gelijken vereenigen in een nieuwe gemeenschap. Wij zagen, dat de schrijver eerst zulk een hoogere vereeniging den naam van christelijke gemeenschap waardig acht [2]). Den Joden evenwel gunt hij daarbij de eereplaats. Het koninkrijk, dat hersteld zal worden, is het koninkrijk van Israël [3]). De belofte, die vervuld zal worden, is de belofte, gedaan aan de vaderen, waarvan „de twaalf stammen" kinderen zijn [4]). De prediking des Christendoms moet door „gansch Israël" gehoord worden [5]). De Abrahams-kinderen zijn het, aan wie in de eerste plaats de belofte toekomt [6]). Jezus is de gezalfde, voor Israël bestemd [7]). Hij is tot een vorst en zaligmaker verhoogd om aan Israël bekeering te geven en vergeving van zonden [8]). Aan de kinderen Israëls is het woord gezonden, dat vrede verkondigt door Jezus Christus [9]). Dienovereenkomstig wendt Paulus met zijn prediking zich steeds het eerst tot Israël. Op Salamis, te Antiochië, te Philippi, te Thessalonica, te Berea, te Athene, te Corinthe, te Ephese treedt hij zonder uitzondering bij zijn aankomst terstond de synagoge binnen [10]). „Dit volk en de Heidenen," „Joden en Grieken" heet het steeds met vooraanstelling van Israël [11]). Met deze eereplaats echter toont zich het volk weinig te vrede. Het wenscht de Heidenen buiten te sluiten. Reeds na de eerste openbare prediking van Paulus komt dit aan het licht. Te Antiochië in Pisidië houdt de apostel in de synagoge een uitvoerige rede, waarin hij de voorrechten van Israël breed uitmeet, de Joden een uitverkoren

1) Luc. 9 : 49, 50. 2) 11 : 26. 3) 1 : 6. 4) 26 : 6, 7.
5) 2 : 36; 4 : 10; 13 : 24. 6) 2 : 39; 3 : 26; 13 : 46.
7) 3 : 20; 13 : 23. 8) 5 : 31; 13 : 38. 9) 10 : 36.
10) 13 : 5, 14; 16 : 13; 17 : 1, 2, 10, 17; 18 : 4, 5, 19; 19 : 8.
11) 14 : 1; 18 : 4; 19: 10, 17; 20 : 21; 26 : 17, 20, 23.

volk noemt en spreekt van den zaligmaker, die voor Israël verwekt is, en van het woord des heils, dat tot het geslacht van Abraham gezonden is. Bij deze prediking vergaat het den Joden evenals hunnen geloofsgenooten uit Nazareth in het Lucas-evangelie, die de woorden van Jezus liefelijk vinden, zoolang hij spreekt van de vervulling der Schrift, maar hem van de steilte willen werpen, zoodra hij gewaagt van Sarfat en Syrië [1]). Door de woorden van Paulus zijn zij zoo gesticht, dat zij hem verzoeken ze den volgenden Sabbath te herhalen en zich in grooten getale bij hem aansluiten. Zoodra evenwel dien volgenden sabbath bijna „de geheele stad" zich verzamelt om de woorden Gods te hooren, worden ze bij het zien der „scharen" zoo verbitterd, dat zij Paulus beginnen te weerspreken en te lasteren. Geen wonder, dat de christenpredikers hun nu ten antwoord geven: „het was noodig, dat het eerst tot u het woord Gods gesproken werd; maar naardien gij het verwerpt en u zelve des eeuwigen levens niet waardig oordeelt, zie zoo wenden wij ons tot de heidenen! Want zoo heeft de Heer ons geboden: ik heb u gesteld tot een licht der Heidenen om tot behoudenis te zijn tot aan het einde der aarde [2])! Sinds hitsen de joden de aanzienlijke vrouwen en de voornaamsten der stad op en verwekken zij vervolging tegen Paulus en Barnabas. In dit opzicht blijven zij aan zich zelve onveranderd gelijk. Nauwelijks zijn te Thessalonica na een wekenlange prediking van Paulus in de synagoge een groote menigte „Grieken" en van de voornaamste vrouwen geloovig geworden of de Joden worden nijdig en verwekken een oploop [3]). Pas heeft Paulus te Jerusalem in een redevoering, die geruimen tijd kalm werd aangehoord, herinnerd aan het woord: „ga heen, want ik zal u verreweg tot de Heidenen zenden!" of het is gedaan met de rust. Het joodsch gepeupel werpt terstond stof in de lucht en roept: „weg van de aarde met zulk een, want hij behoorde niet te leven [4])!" Dien overeenkomstig geeft Paulus, wanneer hij zich voor Agrippa verantwoordt, als reden, waarom de Joden hem in den tempel grepen en poogden om te brengen, op, dat hij niet enkel aan de Joden te Damascus, te Jerusalem en in Judea, maar ook

1) Luc. 4 : 14—30. 2) Hand. 3 : 13—52. 3) 17 : 1—9. 4) 22 : 22.

aan de Heidenen bekeering en goede werken gepredikt heeft [1]), terwijl de Joden van hunne zijde evenzoo als grootste grieve tegen hem weten aan te voeren, dat hij zelfs „Grieken" in den tempel gebracht en mitsdien de heilige plaats ontheiligd heeft [2]). Te Rome eindelijk, waar men te eenenmale onbevangen is en niets kwaads van Paulus vernomen heeft, en sommigen bereid zijn op gezag van zijn schriftuurlijke prediking te gelooven, wordt de quaestie betreffende de bruikbaarheid van het evangelie voor Israël terstond uitgemaakt, zoodra Paulus slechts dit ééne woord gesproken heeft: „het zij u bekend, dat dit heil Gods aan de Heidenen gezonden is: zij zullen er ook naar hooren [3])!"

Tegenover dezen onwil der Joden om zich met de Heidenen te verbroederen beroept onze schrijver zich op de Schrift. „In uw nakroost zullen alle geslachten der aarde gezegend worden." „Ik heb u gesteld tot een licht der Heidenen om tot een behoudenis te zijn tot aan de einden der aarde." „Daarna zal ik wederkeeren en de tent van David, die vervallen is, herbouwen, en wat daarvan verwoest is, zal ik herbouwen, en ik zal haar wederoprichten, opdat de overige menschen den Heer zoeken en al de Heidenen, die naar zijnen naam genoemd zijn." Zoo schrijft hij achtereenvolgens met woorden, aan het Oude Testament ontleend [4]). Maar hierbij laat hij het niet. Evenals Jezus in het Lucas-evangelie zich het huldebetoon der zondares te liever laat welgevallen, omdat Simon, die er toch in de eerste plaats toe geroepen was, hem geen water voor zijn voeten, geen zalfolie voor zijn hoofd geboden en met geen kus hem begroet had [5]), zoo is ook de schrijver van Handelingen van oordeel, dat de Heidenen rechtmatige aanspraak hebben op de zegeningen, die Israël roekeloos verspeeld heeft. Zijn gansche verhaal is bijna één doorloopend pleidooi voor het goed recht der Heidenen. Breed meet hij de zonden van Israël uit. Dat de Joden Jezus aan het kruis gehangen hebben wordt hun herhaaldelijk in herinnering gebracht [6]). Dat zij, de bouwlieden, den hoeksteen verworpen

---

1) 26 : 19—21. 2) 21 : 28; 24 : 6. 3) 28 : 23—28.
4) 3 : 25; 13 : 47; 15 : 16, 17 verg. Gen. 22 : 18; Jes. 49 : 6; Amos 9 : 11, 12.
5) Luc. 7 : 44—46. 6) Hand. 2 . 36; 4 : 10; 5 : 30; 7 : 52; 10 : 39.

hebben; dat zij tegen hunnen Christus van heidenen, van lieden zonder wet, gebruik gemaakt en zelfs het beter oordeel van een Pilatus getrotseerd hebben, zijn daarbij omstandigheden, die hunne schuld verzwaren [1]). „Gij hebt Jezus overgeleverd en verloochend voor het aangezicht van Pilatus, toen die besloten had hem los te laten"; „gij hebt den heilige en rechtvaardige verloochend en geëischt, dat u een moordenaar zou geschonken worden"; „den vorst des levens hebt gij gedood," zoo ongeveer voegt hij hun, welsprekend in zijn tegenstellingen, toe [2]). Niet zonder ironie merkt hij op, dat zij door Jezus te dooden hoogst naïef de uitspraken der profeten vervulden, die hun elken sabbath werden voorgelezen [3]), en dat hunne vaderen door de profeten te dooden, die de komst van den Messias voorzeiden, reeds een voorspel gaven van de wijze, waarop het nakroost den beloofden gezalfde ontvangen zou [4]). Diezelfde Joden zijn dan ook in zijn voorstelling doorloopend de vijanden van het Christendom. Tegen de Jerusalemsche apostelen treden zij voortdurend in het strijdperk. Op hun leven leggen zij het toe [5]). Als Jacobus door het zwaard van Herodes valt, verheugen zij zich, en als Petrus aan hetzelfde gevaar ontkomt, heet dit een redding *πάσης τῆς προσδοκίας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων* [6]). Stephanus wordt het slachtoffer van hunne verbittering en Paulus is nog maar pas tot het Christendom bekeerd of zijn leven staat reeds op het spel [7]). Voortdurend belemmeren zij den arbeid van den Heiden-apostel. Te Antiochië, te Iconium, te Lystre, te Thessalonica, te Berea, te Corinthe, te Ephese, in Griekenland, overal wekken zij beroeringen of smeden zij aanslagen [8]). Zoolang Paulus in vrijheid zich beweegt, staan de Joden hem in den weg. Ten laatste zetten zij de kroon op hunnen tegenstand door het hardnekkig proces, dat zij tegen hem voeren te Jerusalem. Toch is hun verzet zoo onredelijk mogelijk. Hun onwil om de waarheid te erkennen is zoo klaar als de dag. Ziende zijn zij blind. Zelve weten zij, hoe Jezus de Nazarener krachten en teekenen en wonderen gedaan heeft in hun midden [9]). De uitstorting

---

1) 2 : 23; 3 : 13; 4 : 11, 27; 13 : 28. 2) 3 : 13—15. 3) 13 : 27.
4) 7 : 52. 5) 5 : 33. 6) 12 : 3, 11. 7) 9 : 23.
8) 13 : 50; 14 : 2, 19; 17 : 5, 13; 18 : 6, 12; 19 : 9; 20 : 3, 19. 9) 2 : 22.

des Geestes over de jongeren hebben zij met eigen oogen gezien, hun spreken in tongen met eigen ooren gehoord [1]). De kreupele, die door de apostelen genezen was, heeft in eigen persoon voor hen gestaan, en het teeken, in hem geschied, is onloochenbaar geweest en openbaar aan allen in Jerusalem [2]). Bij al hun pogingen om de apostelen het zwijgen op te leggen, hebben zij niets gevonden, waarvoor zij hen straffen zouden [3]). Het aangezicht van Stephanus hebben zij zelve als dat van een engel zien stralen en zijn prediking is onweersprekelijk bevonden [4]). Tegen elke beschuldiging kon Paulus zich luisterrijk verdedigen. Indien ondanks dit alles de Joden vijanden blijven van Jezus den Nazarener, is dit dan geen bewijs, dat zij verhard van harte zijn, en rechtvaardigt het niet het besluit der christenpredikers om hunne netten uit te werpen in de wateren van het Heidendom?

Dat onze schrijver met zijn gansche schildering van de verstandhouding tusschen de Joden en de predikers van het evangelie op deze conclusie het oog heeft en daarbij niet enkel aan de Judaïsten, maar ook aan de eigenlijke Joden denkt, is dunkt mij onweersprekelijk. Het zal ons nog duidelijker worden, wanneer wij ten slotte onze aandacht vestigen op het tafereel, dat aan het hoofd van dit opstel meer als motto dan als titel vermeld stond, nl. op „het getuigenis van Paulus te Jerusalem."

Dat het gebeurde te Jerusalem een hoofdmoment vertegenwoordigt in de geschiedenis, die onze schrijver verhaalt, blijkt reeds terstond uit de breede plaats, die hij er voor inruimt. Meer dan zeven lange hoofdstukken worden er aan besteed. Ook blijkt het uit den ernst, waarmede het herhaaldelijk als ophanden wordt aangekondigd. Van het oogenblik afaan, dat de zonen van Sceva ontmaskerd en tooverboeken tot een bedrag van *f* 20,000 verbrand zijn, tengevolge waarvan Joden en Grieken den naam van den Heer Jezus groot maken en het woord des Heeren met kracht wast, neemt Paulus zich in den geest voor naar Jerusalem te reizen [5]). Bij voorkeur zou hij

1) 2 : 33. 2) 3 : 16; 4 : 14, 16. 3) 4 : 21. 4) 6 : 10, 15.
5) 19 : 21.

op den dag van het pinksterfeest te Jerusalem zijn. Het is of op die wijze dit laatste getuigenis der Christenen te Jerusalem aan het eerste beantwoorden moet [1]). De reis, die de apostel onderneemt, is een veelbeteekenende. Van de oudsten der gemeente te Ephese neemt hij plechtig afscheid. Hij voegt hun toe: „Zie, in den geest gebonden reis ik naar Jerusalem, zonder te weten, wat mij daar wedervaren zal, behalve dat de Heilige Geest mij van stad tot stad betuigt, zeggende, dat mij banden en verdrukkingen wachten. Maar ik bekommer mij om niets, noch stel mijn leven voor mij zelven op prijs, opdat ik mijnen loop volbrenge en de bediening, die ik van den Heer Jezus ontvangen heb., om te betuigen het evangelie der genade Gods. En nu, zie, ik weet, dat gij allen, bij wie ik rondgegaan ben, predikende het koninkrijk, mijn aangezicht niet meer zien zult. Daarom betuig ik u op den dag van heden, dat ik rein ben van het bloed van allen; want ik heb niets achtergehouden, dat ik u niet den geheelen raad Gods verkondigde" [2]). Na deze woorden ontstaat er een groot geween, vooral, omdat Paulus gezegd had, „dat zij zijn aangezicht niet meer aanschouwen zouden [3])." Te Tyrus zeggen desgelijks door den geest de leerlingen tot den apostel, „dat hij niet moest opgaan naar Jerusalem [4])," en na te zamen geknield en gebeden te hebben, nemen zij van hem een plechtig afscheid. Te Caesarea neemt Agabus, een profeet uit Judea, den gordel van Paulus en bindt er zijne eigene handen en voeten mede, zeggende: „den man, van wien deze gordel is, zullen te Jerusalem de Joden aldus binden en overleveren in handen van heidenen," waarop Paulus antwoordt: „wat doet gij, dat gij weent en mijn hart week maakt? Want ik ben niet alleen bereid mij te laten binden, maar ook te sterven te Jerusalem voor den naam van den Heer Jezus [5])!" Men zal mij toestemmen, dat een gebeurtenis, die aldus plechtstatig wordt ingeleid, voor het bewustzijn van den schrijver van groot gewicht moet geweest zijn. Als zoodanig wordt zij dan ook van het begin tot het einde beschreven.

Wat was het dan, dat er geschiedde?

---

1) 20:16 verg. 2:1. 2) 20; 22—24. 3) 20:28. 4) 21:4.
5) 21:10—13.

Reeds bij den aanvang van zijn werkzaamheid had Paulus in den tempel te Jerusalem, toen hij biddende in geestverrukking geraakt was, van Jezus den raad ontvangen Jerusalem te verlaten, omdat men er zijn getuigenis aangaande den Christus niet zou willen aannemen. Tegenover die voorspelling had hij zich beroepen op zijn voormaligen ijver voor het Jodendom ten bewijze, dat zijn bekeering toch wel op goede gronden steunen moest en allen Joden ten voorbeeld strekken kon. De Heer had toen dit beroep als niet geldig van de hand gewezen, en te kennen gegeven, dat voor zulke afdoende argumenten Israël niet ontvankelijk wezen zou. Hij had hem daarom toegevoegd: „ga heen, want ik zal u verreweg tot de Heidenen zenden" [1]).

Van die voorspelling is het gebeurde te Jerusalem de nadere en na al wat Paulus in zijn apostolische loopbaan reeds ondervonden had, de afdoende bevestiging. Voor eenige Joden van Azië is het voldoende Trophimus den Ephesiër met Paulus in de stad en laatstgenoemde daarenboven in den tempel gezien te hebben om de geheele schare in rep en roer te brengen. Voor deze schare is het voldoende met een „Mannen Israëls!" te hulp geroepen te worden en eenige onbewezene en onbewijsbare beschuldigingen op te vangen om terstond te hoop te loopen en de handen aan Paulus te slaan. De apostel wordt gegrepen en buiten den tempel gesleurd. Aan deze omstandigheid evenwel heeft hij het te danken, dat hij te Jerusalem getuigen en voor volk en overheid zich verantwoorden mag. Op de trappen van den burgt houdt hij allereerst een lange rede. Hij beroept zich op zijn voormaligen ijver voor het Jodendom, die niet behoefde onder te doen voor den ijver der bende zelve, die hem stond aan te hooren [2]); op de indrukwekkende verschijning van zijnen Heer; op de vriendschap van Ananias, „een vroom man naar de wet, van goede getuigenis bij al de Joden" te Damascus, en op de verzekering van zijnen Heer, dat wegens den onwil van Israël, de Heidenwereld zijn arbeidsveld zou zijn [3]). De redevoering zal dienen om Israël van het goed recht van Paulus' bestaan te overtuigen. Dan, zij mist te eenemale haar doel. Een oogenblik had de schare

1) 22 : 17—21. 2) 22 : 3. 3) 22 : 1—21.

zich door het Hebreeuwsch, dat hij sprak, laten tevreden stellen, maar de herinnering aan de Heidenwereld deed haar redelooze woede weer ontbranden [1]). Als daarna de overste den meest rationeelen weg inslaat om de grieven te leeren kennen, die het volk jegens Paulus koestert, door hem ter verantwoording te stellen voor de overpriesters en den geheelen joodschen raad, komt het onredelijke hunner antipathie slechts te duidelijker aan het licht. De gestrenge pharisaeën zelve verklaren: „wij vinden niets kwaads in dezen mensch" en onderstellen de mogelijkheid, dat een geest of een engel door hem spreekt. Desniettemin wordt de raadsvergadering het tooneel van een niet geringere verwarring dan onder de trappen van den burgt geheerscht had, zoodat de overste andermaal met geweld van wapenen tusschen beide komen moet [2]).

Het getuigenis te Jerusalem is hiermede afgeloopen [3]). Er is onweersprekelijk door bewezen, dat het verzet der Jerusalemmers tegen Paulus, anders gezegd, der Joden tegen het Christendom, te eenemale ongegrond is en slechts op verharding en onwil van joodsche zijde berust.

Nog duidelijker wordt dit, wanneer het verbitterde volk in den strijd volhardt, zoo lang het kan.

Daar zijn allereerst die veertig, die zich onder vervloeking verbinden niets te nuttigen, vóórdat zij Paulus gedood hebben [4]). Daar zijn voorts die overpriesters en voornaamsten onder de Joden, die een lage legden om Paulus onderweg om te brengen, terwijl hij van Caesarea naar Jerusalem werd overgebracht. [5]). Daar zijn ook Ananias en Tertullus, die voor Felix de aanklacht tegen Paulus van de Joden uit Azië overnemen, zonder dat zij zelve van het onderstelde misdrijf getuigen geweest zijn, [6]) en die mitsdien voor hunne beschuldigingen geen enkel bewijs weten aan te voeren. Daar zijn eindelijk de Joden van Jerusalem, die met hun grieven voor Festus komen, alweer „vele en zware beschuldigingen inbrengende, die zij niet konden bewijzen [7])." Al wat van joodsche zijde tegen Paulus ondernomen wordt, is eenvoudig onredelijk en ongegrond. De prediker van het Christendom komt uit elken strijd

1) 22:1, 22. 2) 22:30—23:10. 3) 23:11. 4) 23:12—15. 5) 25:2, 3. 6) 24:1, 13, 18—21. 7) 25:7.

met het verharde Israël zegevierend te voorschijn. Koning Agrippa zelf, de kenner van het Jodendom, legt onbewimpelde verklaringen ten gunste van Paulus af [1]).

Intusschen is niets bij machte de Joden van de onwettigheid van hun tegenstand te overtuigen en heeft Paulus alle vrijmoedigheid om, na deze definitieve verwerping van het Christendom in het middenpunt van den joodschen godsdienst zelf, met Israël te breken en zijn tenten op te slaan op den bodem van het Heidendom. Gehoor gevende aan het nachtelijk gezicht, dat hem bemoedigend had toegeroepen: „gelijk gij van mij te Jerusalem getuigd hebt, zoo moet gij ook van mij te Rome getuigen [2])," weigert hij andermaal naar Jerusalem op te gaan om zich daar over zijn zaak te laten oordeelen, en beroept hij zich op den keizer [3]). De breuk met Israël is hiermede tot haar beslag gekomen. Jerusalem heeft voor Paulus afgedaan. De reis naar Rome wordt ondernomen. Nog eenmaal, als uit overmaat van lankmoedigheid, roept hij in de hoofdstad der Heidenen de voornaamsten der Joden samen om hun van zijn gedrag rekenschap te geven en uit de wet van Mozes en uit de profeten hen te bewegen tot het geloof in Jezus. Ook daar zijn sommigen, die gehoor geven aan hetgeen door Paulus gezegd wordt, tegenover anderen, die het verwerpen. Maar tusschen die beiden wordt elk verband opgeheven, zoodra Paulus herinnert aan het woord van Jesaja: „Ga tot dit volk en zeg: met het oor zult gij hooren en niet verstaan, en ziende zult gij zien en niet opmerken. Want het hart van dit volk is verstompt geworden en met de ooren hebben zij bezwaarlijk gehoord en hunne oogen hebben zij toegesloten; opdat zij niet soms met de oogen zien en met de ooren hooren en met het harte verstaan en zich bekeeren en ik hen geneze. Het zij u dan bekend, dat dit heil Gods aan de Heidenen gezonden is; zij zullen er ook naar hooren." Ook daar zijn sinds dien oogenblik de geloovigen uit Israël in de nieuwe gemeenschap als nieuwe schepselen opgenomen, en de ongeloovigen buitengesloten als ongeneeselijke leden van een weerspannig volk.

In dit slotwoord komt, als ik wel zie, een der hoofdbedoelingen van het boek der Handelingen duidelijk aan het licht.

---

1) 26 : 28, 30—32. 2) 23 : 11. 3) 25 : 9 -12.

De schrijver heeft het Jodendom te woord gestaan en in elk opzicht er mee afgerekend. Zijns inziens kan het Christendom, waarvan zijn apostelen de vertegenwoordigers en de predikers zijn, voor zoover het bloed van den Christus over het ongehoorzame Israël gekomen is of komen zal [1]), met een gerust geweten en met een beroep op de Schrift verklaren, wat Paulus te Ephese verklaarde: „daarom betuig ik u op den dag van heden, dat ik rein ben van het bloed van allen [2])!"

1) 5 : 28. 2) 20 : 26.

Assen. H. U. MEYBOOM.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Hoewel de inhoud der aan de onderzoeking van Palestina gewijde tijdschriften strikt genomen met de Theologie niet veel uitstaande heeft, wil ik dien toch hier kort bespreken, overtuigd, dat zij, die er belang in stellen, zeker meerendeels theologen zijn.

Het Engelsch Genootschap heeft nog altijd zijn beste krachten noodig voor de kaart, met bijbehooren, van West-Palestina. De kaart zelve is verschenen, van de *memoirs* een gedeelte. Nu geeft men de kaart alleen met een korte toelichting uit, tegen betaling van 2 £ voor de leden van het *Palestine exploration Fund*, en van 3 £ voor anderen. Daarenboven zijn verschillende kaarten in bewerking: eene verkleinde editie, een kaart bepaald voor de bestudeering van het O. T , een andere voor het N. T. enz. De Maatschappij heeft de papieren der ontbonden Amerikaansche zustermaatschappij ontvangen, en bevonden dat hare opnemingen en beschrijvingen onvoldoende zijn om daaruit het Overjordaansche land op dezelfde wijze in kaart te brengen als W-Palestina; zij kunnen alleen dienen als resultaten eener verkenning. Het Engelsche Genootschap gaat nu vóor alles ook O-Palestina nauwkeurig opnemen.

De *Statements* van 1880 geven ons een zeer uitvoerig stuk van kolonel Wilson, over de „The Masonry of the Haram Wall'', met toevoegsels en aanmerkingen er op, een beknopter maar even nauwkeurige beschrijving van den oorspronkelijken toestand van het Tyropoeon, benevens vele korte verhandelingen over de ligging van Bijbelsche plaatsen. Dan een paar stukken over de Hethieten. Dezen beginnen gaandeweg belangrijker te worden. Men kende het machtige volk der

Kheta, Khitti bij de Assyriërs, tot voor korten tijd nagenoeg alleen uit de mededeelingen der Egyptenaren — men denke o. a. aan het gedicht van Pentaoer! Dat zij hetzelfde volk waren als de חתים (de Hethieten) van het O. T., is wel bestreden, maar niet op voldoende gronden. Het laatst heeft J. Lieblein in *Etude sur Xétas* (*Travaux de la 3e session du Congrès internat. des Orient.* Vol. II) de identiteit voldoende bewezen. Welnu, sedert 1870 is de aandacht herhaaldelijk gevestigd op vreemde inscripties, te Hamath en elders ontdekt. Een paar opgravingen op een plaats bij den Eufraat, waar men het oude Karkemisj meent teruggevonden te hebben, werden daarmee in verband gebracht. Eenige inscripties in Lydië droegen hetzelfde karakter als die te Hamath. En hoewel men nog niet ver is met de ontcijfering er van, meent men deze toch op het spoor te zijn en op grond daarvan te mogen aannemen, dat het rijk der Hethieten zich eens heeft uitgestrekt van den Libanon tot in Klein-Azië, van den Eufraat tot de Zee, zoodat zíj wellicht de dragers zijn geweest van de Oostersche beschaving naar Engeland. Van den voortgang dezer nieuwe studie krijgen wij hier verslag. — Eindelijk moeten wij de aandacht vestigen op de gissing, dat de פרת in Jer. 13 : 1—11 vermeld, niet de Eufraat was, maar de Fara. Een dorp van dien naam komt in Jer. 18 : 23 voor. Dat deze kan geïdentifiëerd worden met dien van Wady el Faran, ten N. van Jeruzalem, had, wat de auteur niet vermeldt, reeds Robinson (*Reise* II, 322 vv. 534) gezegd, maar hij had het onwaarschijnlijk geacht.

De Duitsche zustervereeniging heeft twee plannen geopenbaard. Vooreerst wetenschappelijke stations in Palestina op te richten, èn voor historisch-archaeologische natuursporingen, èn voor physische. Ten tweede, heeft zij vele letterkundigen uitgenoodigd, de litteratuur over Palestina, ieder een deel, vooral de Arabische geschriften, te bestudeeren, om er uit te halen al wat zij tot illustratie van land en volk uit ouder en jonger tijd opleveren.

De derde jaargang van het *Zeitschrift des Deutschen Palaestina Vereins* geeft, om met de uitvoering van het eerste plan zoo goed het kan een aanvang te maken, een stuk van F. A.

Klein, die, hoewel nu niet meer in Palestina woonachtig, uit zijn veeljarige ondervinding, het een en ander over de zeden en gebruiken der Fellah's mededeelt. Voor het tweede leverde Dr. M. Steinschneider een kort uittreksel van twee Joodsche geschriften uit de zeventiende en het begin der achttiende eeuw. Verder bevat de jaargang, behalve de nauwkeurige opgaaf der Palestina-litteratuur door prof. Socin en eenige boekaankondigingen, verscheiden verhandelingen over topografische onderwerpen, zoowel beschrijvingen van den hedendaagschen toestand, o. a. eene van den Frankenberg door C. Schick, als onderzoekingen over de oudheid, o. a. zeer lezenswaardige van Von Alten en Klaiber, over het oude Jeruzalem. Keurige kaarten zijn weer aan dezen band toegevoegd.

De voltooide jaargang van het *Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judenthums* bevat weder verscheidene belangrijke verhandelingen. Eenige zijn alleen van waarde voor de beoefenaars der rabbijnsche letterkunde, zooals de voortzetting der reeds in vorige jaargangen begonnen en nog niet ten einde gebrachte behandeling der fabelen in Talmud en Midrasch; zij zou in ruimer kring kunnen nut stichten, indien niet de fabelen slechts in het oorspronkelijke werden meegedeeld. Op belangstelling in wijder kring kan gerekend worden, vooreerst voor een viertal opstellen van den redacteur, prof. Graetz, over Bijbelsche onderwerpen. Zij bevatten een groot aantal conjecturen, waaronder zeer gelukkige. Zoo toont hij in voorbeelden aan, dat verscheiden zinsneden in het O. T. die een vraag bevatten eerst verstaanbaar worden, als men de vraagpartikel schrapt, en omgekeerd. Om één voorbeeld te geven. In 2 Kon. 6 vinden wij het verhaal van Eliza in Dothan. Wanneer nu de profeet de met blindheid geslagen Syriërs binnen Samaria brengt en de koning vraagt: Zal ik hen verslaan, mijn vader! antwoord de Godsman (vs. 22): Neen, zoudt gij ook hen die gij met uw zwaard en uw boog gevangen genomen hebt, verslaan? Geef hun te eten enz. Graetz stelt vóor, de vraagpartikel te schrappen, waardoor de zin wordt: Uw krijgsgevangenen moogt gij verslaan, maar dezen niet. En hoe jammer het ook is, dat aldus deze bewijsplaats ons ontvalt voor de onderstelling, dat het oorlogsrecht in Israël zachter is geworden, wij zullen toch

moeten toestemmen dat hij het rechte getroffen heeft. Immers, gesteld dat het besef dat krijgsgevangenen gespaard moesten worden toen ter tijd ontstond of veld won — wat door Deut. 20 : 13 niet waarschijnlijk gemaakt wordt — het is toch niet mogelijk, dat de auteur op die zachtheid zich beriep als een reden, waarom de Syriërs gespaard moesten worden. „Spaar hen; het zijn immers uw krijgsgevangenen" is een wonderlijke vermaning tot een koning die juist voorstelt de weerloozen in de pan te hakken. De zin is: spaar hen, want het zijn uw krijgsgevangenen niet. — In een ander stuk wijst G. aan, dat אחת en עתה, in een derde dat „Jerusalem" en „Israël" dikwijls voor elkander in de plaats gezet zijn; terwijl hij in een vierde Ps. 36 behandelt en dien duisteren psalm goed opheldert. De gissing, in vs. 2 in pl. v. het zinlooze נאם te lezen נָעִים, is zeker zeer aantrekkelijk. De zin is dan: Liefelijk is de zonde voor den goddelooze in zijn (volg. LXX) hart.

Dan heeft de uitgever onder meer een verhandeling geleverd, die, zeker met het oog op de Jodenquestie te Berlin, afzonderlijk verkrijgbaar is gesteld onder den titel *Shylock in der Sage, im Drama u. in der Geschichte* [1]). Hij wijst, vooral uit gegevens door Benfey, Simrock en anderen, de wording aan van den Shylock in Shakespeare's *Merchant of Venice.* Die wording is merkwaardig genoeg. Het blijkt, dat de hoofdtrekken van de figuur niet aan Joden maar aan Christenen ontleend zijn.

Onder hetgeen de medewerkers van den uitgever leverden wijs ik slechts op één stuk, *Beiträge zur vergleichenden Sagen- u. Märchenkunde* van Dr. M. Gaster. Vele interessante parallelen worden hier bij elkaar gezet; maar het komt mij voor, dat de auteur wel wat te veel geneigd is, de prioriteit aan de Joodsche overlevering toe te kennen. Dat een verhaal in den Talmud staat, bewijst niet dat het van Joodschen oorsprong is. Het kan zeer goed van Perzen of Indiërs overgenomen en toch in zijn zuiversten vorm in den Talmud bewaard zijn. Eén voorbeeld! Men weet, welk een groote rol in de Middeleeuwen Virgilius als toovenaar speelde. Nu wijst Dr. Gaster

---

1) Krotoschin, B. L. Monasch. u. C°. Preis 53 pf. bei Frankozusendung.

de groote overeenkomst aan tusschen de Napelsche Virgiliussagen en o. a. de tien wonderen, die volgens Abôt 5 : 5 aan den tempel zouden eigen geweest zijn, en meent dat deze Joodsche overlevering de bron der Napelsche sage was. Maar hijzelf herinnert aan het bekende feit, dat althans éen dier wonderen, nl. dat zich nooit een vlieg vertoonde op de slachtplaats, ook bij Plinius wordt toegekend aan den tempel van Hercules te Rome. Hieruit volgt, wat trouwens vanzelf spreekt, dat dergelijke tempelverheerlijkende vertelsels bij de Romeinen zoowel als bij de Joden, en bij de Grieken, en waar niet? in omloop waren. De optelling van Abôt 5 kan best een navolging van een bluf van heidenen zijn; men wedijverde natuurlijk in het prijzen van eigen heiligdom. Waarom moeten dan die Napelsche sagen juist door bemiddeling der Joden ontstaan zijn?

Het Monatsschrift is een degelijk tijdschrift, al laat het uiterlijk wel iets te wenschen over, en de correctie niet minder.

Der Prophet Hosea, erklärt von Dr. W. Nowack [1]), is een vrij lijvig boekdeel. 290 compres gedrukte bladzijden, tot verklaring der veertien hoofdstukken van *Hozea!* Kon dat niet beknopter? Ja, gemakkelijk! Heel wat ballast bevat het boek; verklaringen van andere exegeten, lang weerlegd en alleen waard vergeten te worden, met uitweidingen, volkomen overbodig tot recht verstand van den zin — wie heeft bij het bestudeeren van *Hozea* lust zich op te houden met de afleiding der woorden שַׁבָּת, חַגִּים, מוֹעֲדִים, נָבִיא, כֹּהֵן, of met navorschingen waar Gilgal en Bethel gelegen hebben? Even omslachtig als het werk is, even lastig is het ingericht. Bladzijden achtereen zonder nieuwe regel of duidelijke aanwijzing waar de auteur tot de verklaring van een nieuw vers overgaat, terwijl de vertaling der pericopen, soms drie hoofdstukken lang, aan de uitlegging voorafgaat en dus met moeite moet opgezocht worden, als men ze noodig heeft.

Is hetgeen Nowack geeft de moeite des doorworstelens waard?

---

1) Berlin, Mayer u. Müller 1880. Prijs *f* 5,20.

Tot mijn leedwezen moet ik antwoorden: te nauwernood. Zijn boek is een nieuw bewijs voor de taaiheid der vooroordeelen, in casu ten aanzien van de waarde van den Masoretischen tekst. Niet dat N. dien, ook wat de consonanten betreft, voor feilloos houdt. Neen. Hij gaat zelfs iets verder dan Simson, die doodbang is eene verandering voor te stellen en zich zelfs het hoofd breekt met de handhaving van על, wanneer het verband אל eischt, alsof die beide praeposities niet honderdmaal verwisseld worden. Nowack is werkelijk vrijer, maar slechts een klein weinig. Schroomvallig stelt hij hier en daar een tekstverandering voor. Op dozijnen plaatsen, waar de LXX — die toch het boek zoo domweg woord voor woord vertaalt — blijkbaar op een betere lezing wijst, mat Nowack zich af om, voor den zooveelsten keer, een vertaling die niet of nauwelijks zin geeft met behulp van allerlei ongeoorloofde kunstgrepen aan de zinlooze woorden te ontwringen.

Zoo komen wij er niet, vooral niet bij een zoo jammerlijk corrupt geschrift als *Hozea*. De eenige manier is, den tekst zonder vocalen en leesmoeders, ook zonder de overgeleverde afdeeling in verzen en kapittels — want die is zeer slecht — te vergelijken met de Hebreeuwsche vertaling der LXX, eveneens behandeld, en dan hieruit een verstaanbaren zin te zoeken; waartoe men nog vaak tot het maken eener conjectuur de toevlucht moet nemen. Het spreekt vanzelf, dat het gevaar van willekeur hier niet gering is; maar wie dit schroomt moet liever niet de hand aan dit werk slaan, want hij brengt weinig nut aan.

Toch iets? Ja. Tweeërlei. Vooreerst, waar de tekst zuiver is, kan hij kostelijke bijdragen ter verklaring geven. Nowack doet dit ook. Zoo is de vraag, of het ongelukkig huwelijk van den profeet (C. 1—3) allegorie is dan wel een feit, bijzonder duidelijk behandeld. De auteur schaart zich aan de zijde van (onder de jongeren) Wellhausen en Valeton, die het er voor houden, dat Hozea werkelijk met een overspelige vrouw gehuwd was en hij op deze treurige betrekking wees als type der verhouding tusschen Jahwe en het volk.

Leert men dus uit het werk inderdaad het een en ander, het is ook nuttig dat zulke kundige lieden als Simson en Nowack, gebruik makende van alle werken der grammatici en

lexicographi hun uiterste best doen om den overgeleverden tekst zooveel mogelijk te handhaven, opdat anderen, die hiervoor zooveel eerbied niet hebben, voor overijling bewaard worden en hun tevens de vrijmoedigheid gegeven worde, het mes der kritiek er in te zetten. Immers, niet zinloos is deze redeneering: als al die bekwame menschen geen kans zagen, uit den tekst een redelijken zin te persen, dan is hij waarschijnlijk bedorven.

Ver beneden Nowack's commentaar, waarin althans de meeste opvattingen van vroegere uitleggers besproken en hunne boeken dus vrij wel overbodig gemaakt worden, staat *Die weissagungen Hosea's bis zur ersten assyrischen Deportation* (I—VI, 3) door K. A. R. Töttermann [1]). In zijne *Vorrede* verklaart hij, bij zijne bearbeiding der profetie zich zeer weinig opgehouden te hebben met de oude vertalingen, omdat die door de nieuwere en nieuwste exegeten reeds druk en met zoo goed gevolg gebruikt zijn. Wie zoo oordeelt stelt zich en anderen zeer lage eischen en is ras tevreden. Zeker, Simson heeft op menige plaats de oude overzettingen behandeld, maar om in den regel op de vermelding der afwijkende lezing in LXX of anderen te laten volgen: tegen de vaste overlevering van den Hebreeuwschen tekst heeft deze geen waarde. Nu, de Hebreeuwsche tekst is, helaas, schier overal zoo vast mogelijk, d. w. z. dat wij niet anders dan den textus receptus hebben — die van fouten wemelt. Wanneer men dus deze vastheid zoo zwaar laat wegen, is het met het gebruik der LXX enz. gedaan. Bij Töttermann is hiervan dan ook niet veel te ontdekken. Hij vertaalt en verklaart den Hebreeuwschen tekst op het voetspoor van dezen of genen, naardat het hem het best voorkomt. Van grammaticale of lexicografische onderzoekingen geen spoor. Toch meent hij, dat zijn commentaar van waarde is, want hij heeft daarvoor, op raad van prof. Fr. Delitzsch, uit eenige tot nog toe niet gebruikte oudere bronnen geput, en wel uit drie Joodsche commentaren. Van een daarvan geeft hij zelfs een fragment uit. Dat hij dit doet, is de reden, waarom ik op zijn geschrift de aandacht durf vestigen. Maar waarlijk niet om zijn handelwijs goed te keuren en ter

---

1) Leipzig. Prijs *f* 1.30.

navolging aan te bevelen. Er wordt tegenwoordig veel in Judaïca gewerkt en menig rabbijnsch geschrift uitgegeven, èn door Joodsche geleerden èn door enkele Christenen, vooral uit de school van Delitzsch. Of dit onnut werk is? Zeker niet om ons de geschiedenis van het Jodendom, de Hebreeuwsche grammatiek enz. te leeren kennen. Maar ons inzicht in het O. T. wordt door al die werken luttel gebaat. De rabbijnen zijn wel de dragers der overlevering, en verklaren ons daarom vaak, welke de zin der Masoretische lezing van den tekst is; maar van gezonde tekstverklaring hadden slechts weinige hunner eenig begrip; juiste opmerkingen zijn bij hen niet dan in kleinen getale, te midden van een menigte onware, vaak onzinnige, te vinden. Wie zich met hunne geschriften bezig houdt, bewijst ons een dienst door hetgeen hem juist voorkomt er uit te ziften en mee te deelen, niet door alles te laten drukken. Töttermann haalt dan ook uit de drie door hem gebruikte rabbijnen niets. Wil men een curiosum uit zijn commentaar? Men weet, dat de naam *Gomer bath Diblaim*, die aan Hozea's overspelige vrouw wordt gegeven, met alle pogingen tot verklaring spot. T. weet hem evenwel uit te leggen. *Gomer* beteekent: voltooiing; *Diblaim* zijn: twee vijgekoeken, en daar vijgen in Jer. 24 als beeld voor 't volk Gods gebruikt worden, beteekent *diblaim* de tweelingvolken Israël en Juda; verder omdat de wortel van het woord in het Arabisch „verwelken" beduidt, wordt er mee aangeduid, dat het volk Gods goddeloos is; *Gomer bath Diblaim* beduidt dus: de geheel tot ontucht vervallen dochter, dat is Israël. Daarenboven wordt in *Gomer* gezinspeeld op het huis van Omri, want in een Assyrisch opschrift heet Israël „het land van Omri." Dat dit met ע en *Gomer* met ג geschreven wordt, doet niet ter zake. Ook in den *omer* gerst (met ח geschreven), waarvoor in 3 : 2 Hozea zijne ontuchtige vrouw koopt, vindt T. (S. 55) een toespeling op Omri. Ex ungue leonem! Ziehier tevens een staaltje der ons hier aangeboden rabbijnsche exegese, want van dit gehalte is de verklaring dier woorden, in den commentaar achter T.'s werk afgedrukt.

Nog een enkel woord hierover! Die commentaar, op 1 : 1—2 : 3, is een fragment van Jefet abu Eli ha-Bazri, bijgenaamd ha-Levi of ha'l-Imâm, den beroemden Kareër, uit de tiende

eeuw, den bestrijder van Saadias Gaôn. Als een der eerste Joodsche schriftgeleerden, die getracht hebben grammaticale regels te zoeken en daarnaar den tekst te verklaren, hebben zijn werken voor de geschiedenis der grammatiek waarde. Zoo is het zeker merkwaardig (T. verzuimt hierop te wijzen), dat hij den vorm דִּבֵּר, in 1 : 2, voor een infinitivus verklaart en op één lijn plaatst met חִבֵּל, Pred. 5 : 5, en שִׁלֵּם, Deut. 32 : 35. Jefet [1]) nu schreef zijn commentaar op den Bijbel in het Arabisch, en na zijn dood is die in het Hebreeuwsch vertaald, waarbij den vertolkers zich misschien verkortingen, zeker uitbreidingen, veroorloofd hebben, wat natuurlijk de waarde nog al vermindert. De codex dien T. gebruikte is uit de verzameling Firkowitsch, te Petersburg. Ook hier, te Leiden, zijn een paar fragmenten van vertalingen van Jefet. Of die der profeten [2]) van dezelfde hand is als de door F. gebruikte, is niet gemakkelijk uit te maken, daar ook deze codex verminkt is en van Hozea eerst bij 2 : 8 begint, terwijl die van T. bij 2 : 3 eindigt. T. heeft bij de uitgaaf een Latijnsche vertaling gevoegd, volgens het voorbericht, van zijne hand. Zij is tamelijk slordig. Hier en daar zijn regels overgeslagen. En curieus is het, dat de Bijbelteksten vertaald zijn volgens de Vulgata, ook waar deze niet overeenkomt met den Hebreeuwschen tekst. Verwonderlijk is dit verschijnsel vooral bij de bespreking van 1 : 9, waar de Hebreeuwsche tekst, אנכי לא אהיה לכם, blijkbaar verminkt is en LXX hetzelfde geeft. Hier vertaalt (?) T. (S. 125 Z. 2) volgens de Vulg. *et ego non ero vester*, terwijl Jefets tekst (S. 120 Z. 16) geeft ל׳א׳ ל׳ לאלהים. In den commentaar (S. 36) keurt T. deze lezing of uitlegging, die hij bij Joseph Kara gevonden heeft, als onnoodige aanvulling af, maar zonder Jefets meening te vermelden. Hoe is dit te verklaren?

A commentary on the Book of Proverbs, attributed to Abraham

---

1) Zie over hem Fürst *Gesch. des Karäerth.* II, 133 vv. en over zijne verdienste voor de grammatiek Munk, *Notice sur Abou'l-Walid* enz. in *Journ. Asiat.* 1850, 297 ss. (ook afzonderlijk uitgegeven).

2) Cod. 12 (Warn.).

ibn Ezra, edited from a manuscript in the Bodleian library, by S. R. Driver M. A. [1]). Deze zeer nette uitgaaf van een rabbijnschen commentaar op *Spreuken* heeft eenige teleurstelling berokkent aan de beoefenaars der rabbijnsche letterkunde, in de eerste plaats aan den uitgever-zelven. Men moet weten, dat de commentaar op *Spreuken*, die in de rabbijnsche bijbels op naam van Abraham ibn Ezra staat, niet van dezen beroemden schriftuitlegger is, maar van Mozes Kimchi. Het was intusschen bekend, dat gene ook dit Bijbelboek gec ommentariëerd had. Nu is in een handschrift op de Bibliotheek te Oxford een verklaring van *Spreuken* gevonden, wier opschrift, met dezelfde hand als het vervolg geschreven, duidelijk Ibn Ezra als auteur noemt. Dit werk wordt thans door Driver uitgegeven. Maar volgens hem en Dr. Friedländer, schrijver van *Essays on the writings of Abraham Ibn Ezra* [2]), is deze commentaar weer niet van hem. De heer Driver heeft de lectuur vergemakkelijkt door behoorlijke aanwijzing der behandelde verzen, aanwijzing der geciteerde plaatsen en talrijke tekstverbeteringen, waarbij de lezingen van het HS. aan den voet der bladzijden staan. Bij het doorbladeren valt mijn oog op deze proeve van eenvoudige verklaring van 20 : 12: „Een hoorend oor en een ziend oog, beide heeft de Heer gemaakt" — opdat ze goed zouden luisteren en toekijken in de wereldsche zaken. Daarom laat Hij er op volgen (vs. 13): „heb den slaap niet lief", nl. lang te slapen, „opdat gij niet arm moogt worden en nooddruftig en gij niets meer te eten hebt." Deze uitlegging van vs. 12 uit de onderstelling dat het samenhangt met vs. 13, zal men tevergeefs bij Hitzig en Delitzsch zoeken. Van der Palm in *Salomo* VII, 424 vv. heeft er denzelfden zin in gevonden of gelegd. De verklaring van dit vs. is zeker eenvoudiger dan die van vs. 11, dat den uitleggers veel moeite baart. „גם במעלליו יתנכר נער of zijn werk zuiver en goed is" waarbij Ps. Ibn Ezra aanteekent: „יתנכר is het omgekeerde van הכיר (erkennen), en het woord komt in dezen modus Hithpaël alleen nog Gen. 42: 7 voor [3]), „en (Jozef) stelde zich voor hem als een vreemde"; daarom moet men

1) Oxford at the Clarendon press. 1880. Prijs 3 sh. 6 d.

2) 1877.

3) Onjuist. Ook 1 Kon. 14: 5, 6.

verklaren: ook in zijn goede werken veinst de knaap van zijn jeugd af, opdat de menschen van zijn werken zouden zeggen dat het geen jongenswerk is."

De titel van Dr. S. Maybaum's werk, *Die Entwickelung des altisraelitischen Priesterthums. Ein Beitrag zur Kritik der mittleren Bücher des Pentateuchs* [1]), laat in bepaaldheid wel iets te wenschen over, en wekt te eener zijde verwachtingen op, die niet vervuld werden, maakt te anderer, dat de lezer allerlei ontvangt waarop hij niet had gerekend. Wie toch de geschiedenis der oud-Israëlietische priesterschap wil beschrijven, moet, vooral ten aanzien van het naexielische tijdvak vragen beantwoorden als: wie is de „betrouwbare priester" van 1 Sam. 2:35? hoe is de splitsing der priesters in 24 familiën of afdeelingen tot stand gekomen? in hoever is de wet betreffende de verhouding van priesters en Levieten werkelijk ingevoerd? en waardoor is de praktijk in dezen zoover verwijderd gebleven van haar voorschriften? met welk gevolg hebben de Korachieten aanspraak gemaakt op priesterlijke eer? enz. enz. Van dit alles ontvangen wij niets. En dit doet ons leed. Immers, Dr. Maybaum, een man met historischen zin, die èn in zijn vroeger werk, *Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos und den spätern Targumim*, èn uit enkele citaten in dit boek, vertrouwdheid met de Joodsche berichtgevers aan den dag legt, zou ons hiervan veel kunnen geven. Te anderer zij worden wij in dit boek verrast door allerlei opmerkingen over feesten, offers en andere deelen van den eeredienst, alsmede over de samenstelling van de wetsboeken, opmerkingen die men bezwaarlijk kan rekenen tot de geschiedenis der Israëlietische priesters.

Het tweede deel van den titel is eigenlijk de ware: M. geeft ons eene bijdrage tot kritiek van den Pentateuch.

Voortreffelijk is de stelling, waarvan hij hierbij uitgaat, S. 2: Om de verschillende bestanddeelen van den Pentateuch in tijdsorde te rangschikken, moet men niet in de eerste plaats zijn toevlucht nemen tot het spraakgebruik; alleen de geschiedenis, het innerlijk leven, des volks kan hier beslissen. Wie

---

1) Breslau, Koebner. 1880. Prijs M. 2,80.

het hiermee ernst maakt, moet komen tot de stelling, die, ondanks de hardnekkige tegenspraak van Dillmann en anderen, meer en meer aanhangers wint, dat het gros der wetten in Exodus, Leviticus en Numeri naexielisch is, en, zelf resultaat der godsdienstige ontwikkeling van Israël tot in de Ballingschap, den grondslag uitmaakt van het Jodendom na Ezra. Wie daarentegen deze stelling niet als waar erkent, verspert zich den weg tot recht verstand van den gang in Israëls godsdienst.

Maybaum maakt het er wel ernst mee en geeft dientengevolge een in hoofdtrekken juiste voorstelling van Israëls godsdienstige ontwikkeling, zoover zij zich in den cultus uitdrukte. Zijn werk sluit zich nauw aan bij Graf's *Geschichtliche Bücher*, Wellhausen's *Geschichte Israëls*, welken laatste hij, hoeveel verplichting hij ook aan hem heeft, bijna alleen aanhaalt om hem in enkele punten te weerleggen, en Kuenen's *Geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst*, dat hij evenmin kent als Wellhausen's bewerking van Bleek's *Einleitung*.

Niet altijd zijn Maybaum's opmerkingen juist. Dat de naam לֵוִי zou beteekenen „de (aan het heiligdom) verbondene," komt mij bepaald onmogelijk voor; gesteld dat het woord „een verbondene" kon beduiden, hoe bleef dan juist dat waarop het aankwam, „aan een tempel", weg? Wie zal onder een δοῦλος een ἱερόδουλος verstaan? Dat de profeten zich zouden ontwikkeld hebben uit de priesters, is m. i. even onjuist als dat Ex. 20—23 reeds in Davids tijd bekend en de centralisatie van den eeredienst onder Jozia het werk, niet der priesters, maar der profeten zou geweest zijn. De tegenstelling van leugenprofeten en ware profeten, S. 38, steunt op eene onware beschouwing van het profetisme. Dat rabbi Jochanan, die de belijdenis in Deut. 26 vervat afschafte, 300 jaar vóor Chr. leefde (S. 94), is zeker een lapsus calami, en de stelling dat het voorexielische jaar met Nisan begon (S. 101), is even onhoudbaar als dat de eindredactie van den Pentateuch Ezra's werk zou zijn geweest (S. 120). Of was niet volgens den auteur-zelven (S. 95) de wet over de veetienden Lev. 27 : 32 (vgl. Neh. 10 : 38 vv.) nog in Nehemia's tijd onbekend? Ook is de stelling, dat het zoogenaamde *Grundschrift*, de Q van Wellhausen, nooit een zelfstandig werk is geweest, *zeer* betwistbaar.

Maar ondanks deze en andere zwakke punten is Maybaum's werkje een verblijdend teeken, dat de ware sleutel tot recht verstand der Pentateuchquaestie door steeds meer geleerden wordt ter hand genomen en met goed gevolg gebruikt.

Weer een mislukte poging om metra in de Hebreeuwsche psalmen te vinden geeft Dr. B. Neteler in zijn *Grundzüge der hebräischen Metrik der Psalmen* [1]). Jozefus en Filo hebben met hunne goedkoope bewering, dat de Hebreeuwsche gedichten hexameters en andere bij de Grieken en Romeinen metra hadden, heel wat vermorsing van tijd op hunne rekening. Men kan het intusschen niet dan prijzen, wanneer zij die meenen dat die gedichten iets dergelijks gehad hebben, er naar zoeken; maar het is onbegrijpelijk, dat zij gedurig stellig meenen, het raadsel gevonden te hebben, en hun uitkomst voor waarheid uitgeven, terwijl de eerste de beste die hen nacijfert, zien moet dat zij knoeien om hun resultaat te krijgen. Neteler, die in 1871 reeds een *Anfang der hebr. Metrik der Psalmen* uitgegeven had, meent dat in de verzen de lettergrepen met den hoofdtoon moeten geteld worden; soms moet ook de toon die den *meteg* heeft meedoen; anders komt het niet uit. Dan blijkt, dat regels van 5 tot 8 zulke voeten — bestaande uit een betoonde lettergreep met één of meer niet betoonde, open of gesloten, lettergrepen — op elkaar volgen. Nu, die eisch is niet zwaar. De psalmen bestaan meestal uit een reeks korte zinsneden; deze bevatten dus natuurlijk bij vele kleine woorden ongeveer een half dozijn langere, waarin een lettergreep met klemtoon voorkomt. Maar, zal men zeggen, de kleine woorden hebben toch ook klemtoon? Ja, maar die rekent niet altijd mee; de *makkêf* neemt dien toon vaak weg. Al zal dus N. op den *makkêf* geen acht slaan, wanneer het hem te pas komt, doet hij het toch. Een staaltje van de willekeur, waarmee hij omspringt met den toon! In Ps. 114 moet het schema zijn: viervoudige opvolging van regels van 6 en 5 voeten. Om nu vs. 7 en 8 in dien vorm te wringen, wordt het woord חוּלִי dat duidelijk twee open lettergrepen heeft, waarvan een met den toon, en ook door de Masorethen niet met het volgende

1) Münster 1879, Prijs *f* 0,35.

woord verbonden is, niet meegeteld, en evenmin in vs. 8 de woorden אִגַּם en לְמַעְיְנוֹ, die beide den *makkef* hebben. Bij het scandeeren van Ps. 150 wordt הללו יה, waarmee het begint, wel meegerekend, bij Ps. 111 en 112 niet. Zoo komt men er! Het is vooreerst zeer de vraag, of de Israëlieten iets gehad hebben wat op onze metra gelijkt; maar zoo ja, dan zal het voor ons wel verloren zijn, omdat — dit wordt gewoonlijk voorbijgezien — zoowel de oude uitspraak der taal ons onbekend is, als de oorspronkelijke quantiteit der lettergrepen en de klemtoon. Om van een lied, althans een vóórexielisch, den rythmus aan te wijzen, moet men beginnen het op ouden trant te schrijven en op te zeggen, b. v. de י van het voornaamw. en den uitgang van het perf. van den 2den pers. vrl. enk. אתי en קטלתי, weer in het leven te roepen, uit te maken of het suff. 3den pers. ml. enk. niet altijd ־ֵהוּ (in pl. van וֹ) klonk, wat op toon en telling van lettergrepen nog al invloed heeft, enz. enz. Men kan bij het bestudeeren van het oude Israël zijn tijd nuttiger besteden dan door het zoeken naar metra.

Van denzelfden auteur zijn nog twee werkjes verschenen, vooreerst *Zusammenhang der allttestamentlichen Zeitrechnung mit der Profangeschichte* [1]), eene der vele pogingen om de Bijbelsche chronologie te rijmen met de Egyptische en Assyrische, die in den laatsten tijd het licht gezien hebben, waarover ik weldra iets hoop mee te deelen, en dan

Abriss der alttestamentlichen Literatur-Geschichte [2]). Mozes heeft niet slechts den Pentateuch geschreven, maar er zelfs verscheiden afschriften van doen maken; de geloofswaardigheid der O. Testamentische boeken volgt reeds uit het feit, dat ze in den kanon der Joden zijn opgenomen. Sapienti sat!

H. O.

---

1) Münster. 1879. Prijs *f* 1.30.
2) Münster. 1879. Prijs *f* 1.30.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Mind n°. XXI (Jan. 1881). J Sully, Illusions of introspection; J. Venn, our control of space and time; Shadworth H. Hodgson, M. Renouvier's Philosophy, Logic; D. G. Thomson, the *Summum Bonum*; H. Spencer, Replies to Criticisms on The Data of Ethics. — Notes and Discussions (over Hypnotisme; de ontwikkeling van het kind; den vrijen wil, instinctive handelingen; „the doctrine of mind-stuff"). Critical Notices (o. a. van Pollock's Spinoza door Prof. J. P. N. Land). New Books-Miscellaneous.

Theol. Stud. u Krit. 1881 II. Roedenbeck. Von der Ehe, mit besonderer Beziehung auf Ehescheidung, Wiederverehelichung und Trauung Geschiedener I. Tollin, Servet über Predigt, Taufe und Abendmahl. Nowack, Bemerkungen über das 14 Jahr des Hiskia. Hollenberg, Krit. Bemerk. zum zweiten Martyrium des h. Ign. in der Ausg. v. Gebh. u. s. w. Rezensionen. Tollin, Dr. M. Luther u. Dr. M. Servet u. s. w. von Knaake, Nowack Der Proph. Hos. erklärt, von Siegfried.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theol. XXIV, II, A. Hilgenfeld, Das Muratorium u. die Untersuchungen von A. Harnack u. F. Overbeck. Julius Fürst, Beiträge zur Kritik der B. Samuels. W. Seufert, Das Verwantschaftsverhältniss des ersten Petrusbriefs u. Epheserbriefs. H. Roensch, Itala-Studien. C. Egli, Pentateuchisches. I. Zu Noa's Raben. II. Zu Ex. 1 : 16. H. Preiss, Der Ursprung des Jehovakultus. A. Hilgenfeld, Der Brief der Valentianers Ptolemaeus an die Flora. — Anzeigen.

Jahrbücher für prot. Theologie, 1881, II. P. Mehlhorn, die sittliche Weltordnung; J. Dräseke, der Brief an Diognetos I; H. Tollin, Servet's christologische Bestreiter; Kayser, der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage I; C. Wittichen, zur Marcusfrage, III; H. Gelzer, zu Africanus; J. Dräseke, zu Ryssel's Gregorius Thaumaturgus.

Zeitschrift für Kirchengeschichte, IV, 3, Untersu-

chungen und Essays. A. Ritschl, Untersuchung des Buches Von geistlicher Armut; D. Völter, die Secte von Schwäbisch-Hall und der Ursprung der deutschen Kaisersage. Krit. Uebersichten. K. Benrath, Geschichte der Reformation in Italien. Die Literatur der Jahre 1876—1879. Analekten. A. Erichson, Strassburger Beiträge zur Geschichte des Marburger Religionsgespräches; I. Hedio's Itinerarium; G. Kaweran, Briefe und Urkunden zur Geschichte des antinomistischen Streites, II. Miscellen.

Revue de l'histoire des Religions. N°. 4 (Juli-August.). Les monuments funéraires des Grecs par M. F. Ravaisson. — Les sacrifices et les fêtes chez les Hébreux, d'après de J. Wellhausen. — Bulletin critique de la mythologie gauloise, par M. H. Gaidoz. — Salomon et les oiseaux. Légende populaire turque trad. par M. Decourdemanche. — Notice sur le musée religieux fondé à Lyon p. M. Em. Guimet (suite et fin). — Comptes-rendus.

N°. 5 (Sept.—Oct.). Comment distinguer les éléments exotigues de la mythologie grecque, par M. C. P. Tiele. — Les prêtres et les lévites chez les anciens Hébreux, d'après M. J. Wellhausen. — Bulletin critique de la religion chrétienne (origines), par M. Maur. Vernês. — Bulletin critique du judaïsme post-biblique, par M. H. Oort. — Comptes-rendus. Dépouillement des périodiques. — Chronique. —Bibliographie.

N°. 6 (Nov.—Decemb.). Le culte des saints chez les Musulmans, par M. Ignace Goldziher. — Bulletin critique de la mythologie latine, par M. A. Bouché-Leclercq. — Bulletin critique du Bouddhisme extra-indien, par M. Léon Feer. — Programme d'un enseignement secondaire de l'histoire des religions, par M. M. Van Hamel et Hooykaas. — Comptes-rendus. — Chronique.

VARIA.

Van twee nieuwe tijdschriften over het Jodendom hebben de eerste afleveringen het licht gezien. Hun gehalte is zeer verschillend.

Het eerste, waarvan twee afleveringen verschenen zijn, is getiteld *Revue des Études Juives.* Het is de *publication trimestrielle de la Société des Études Juives.* Deze Maatschappij, te Paris gevestigd, stelt zich ten doel de ontwikkeling der Joodsche studiën te begunstigen, van polemiek zoowel als van „stichting" wil zij zich onthouden en zuiver wetenschappelijk te werk gaan. Zij wenscht zoowel den Bijbel als den Talmud en de geschienis van het Jodendom, vooral in Frankrijk, te bestudeeren, belangrijke handschriften uitgeven of de uitgaaf daarvan ondersteunen, vóor alles dit tijdschrift uitgeven. De bekendste Joodsche geleerden hebben hunne medewerking toegezegd. Ik zal niet verzuimen, den lezers van dit tijdschrift van tijd tot tijd mede te deelen, wat er m. i. voor hen belangrijks in voorkomt.

Het tweede is *Populär-wissenschaftliche Monatsblätter zur Belehrung über das Judenthum für Gebildete aller Confessionen.* De titel spreekt voor zichzelf. Het blad, onder redactie van Dr. A. Brühl en waartoe Joodsche geleerden van Duitschland hunne medewerking beloofd hebben, gaat uit van den „Mendelssohn-Verein" te Frankfurt a. M. Het is in het leven geroepen naar aanleiding van de „Antisemieten-beweging" te Berlijn. Alle eerlijke middelen om den raddraaiers dier beweging den mond te snoeren juichen wij van harte toe. Of dit middel evenwel doel treffen zal, betwijfel ik. Of de beschaafde Duitschers al iets meer te weten komen over Jozefus en zijn boek tegen Apion, over de oude historie der Frankfortsche Joden: hoe de keizer en de stadsraad hen versjacherden, over een paar Joodsche geleerde ministers in Spanje, zal, denk ik, hen niet stemmen tot verdraagzaamheid jegens hunne Joodsche tijdgenooten. Hiertoe is het vooral noodig, hen over den hedendaagschen toestand der Joden, hunne zeden, denk wijze enz. in te lichten; gesteld dat grooter kennis hiervan het zaad Abrahams aantrekkelijker maakt aan zijn medeburgers. Hoe meer schoons en liefelijks voor den dag komt, des te meer zal het ons welkom zijn.

H. O.

HET RECHT VAN HET GODSDIENSTIG GELOOF IN HET LICHT VAN HET POSTULAAT.

De strijd voor het recht van het godsdienstig geloof scheen eenige jaren geleden welhaast in een besliste nederlaag te zullen eindigen. De wapenen, die de geloovige vaderen dikwijls met goed geluk hadden gehanteerd, werden den zonen een voor een uit de hand geslagen.

De onbewijsbaarheid, om niet te zeggen: de ongerijmdheid eener bovennatuurlijke zelfopenbaring van God werd in steeds wijder kring gaaf toegestemd.

Het geloof aan God als aangeboren begrip te handhaven kwam niemand meer in den zin.

En wie durfde het nog opnemen voor het ontologisch, kosmologisch en teleologisch bewijs? Wie zich onderwinden den Koningsberger wijsgeer in het aangezicht te weêrstaan? Of dan niet voor 't minst het laatstgenoemde wapen uit het stof, waarin de machtige kritikus het had vertreden, kon worden opgeraapt en, op nieuw geslepen, een snijdend zwaard zou blijken? Maar immers de radikale Darwinist gaf aan die teleologie den genadeslag, zeggende: „Wat gij doelmatigheid noemt in den samenhang der eindige verschijnselen is niet bedoeld; het doeltreffende in de wereld is doelloos tot stand gekomen; het laatste woord der wetenschap is stof en kracht. De wereld de realiseering van een gedachte, die een oneindigen denker doet onderstellen? Dat nooit."

Misschien dat uit de diepten van het gevoelsleven de hulp zou opdagen, en het geloof aan God uit het gevoel van volstrekte afhankelijkheid zich laten afleiden of uit het als zelf-

standige kenbron beschouwd godsdienstig gevoel als onmiddellijke waarheid opwellen zou.

Maar ook dat onafhankelijkheidsgevoel laat zich uit den samenhang der wereldverschijnselen volkomen verklaren, brengt ons niet tot een Hoogere Macht. Evenmin werd toegestemd dat eenig innerlijk gevoel ons onmiddellijk zou kunnen vergewissen van iets dat buiten ons en om ons onafhankelijk bestaat. Dat godsdienstig gevoel, waarin het godsdienstig geloof zijn recht van bestaan heette te vinden, bleek ten slotte niet anders te zijn dan een diep geworteld gevoel van behoefte. Dit is het wat het godsdienstig geloof in allen strijd staande houdt, ja, wat meer is, dit heeft het voortgebracht. „Niet de vrucht der wetenschap, maar de vrucht van menschelijke behoefte" schreef de hoogleeraar Opzoomer, „is het godsdienstig geloof [1]).

Doch juist hier brak een straal door den nevel.

Geen wetenschap maar geloof en dat geloof in behoefte geworteld — schemerde daar niet in de verte de weg naar de rechtvaardiging der godsdienst? En was het in den grond der zaak wel iets anders dan wat Kant had bedoeld met zijn praktische rede?

Neen, zijn betoog kon men niet overnemen. Maar — al had dat betoog geen bewijskracht — het wees den weg naar beter. Behoefte, behoefte aan harmonie, behoefte aan oplossing van pijnlijke tegenstrijdigheid, behoefte met ons zedelijk gevoel ten nauwste verbonden, roept het godsdienstig geloof te voorschijn. *God is het postulaat onzer zedelijke natuur*, dat was het rechte woord; het zou niet ledig wederkeeren. De mensch heeft het recht krachtens hem eigenaardige behoeften zijn God te postuleeren; te beweren dat Hij er moet zijn.

Krachtens welke behoeften dit van den aanvang af werkelijk aldus geschied is zouden latere deels historische deels psychologische onderzoekingen uitmaken.

Gelijk bekend is ging daarvan over den oorsprong en het wezen der godsdienst een licht op, waarbij het bleek dat het geloof aan God wortelde in de diepste behoeften van 's men-

1) „De godsdienst" door Mr. C. W. Opzoomer pag. 138.

schen wezen en, als levensvoorwaarde ontstaan, naar zijn innigste kern als vrucht des levens, des zedelijken levens moest worden beschouwd, m. a. w. het bleek dat de mensch door onweêrstaanbare levensbehoeften gedrongen het bestaan eener (Hoogere) macht postuleert, die de vervulling dier behoeften waarborgt. Met vreugde werd deze verklaring van den oorsprong en het wezen der godsdienst begroet door allen die aan de handhaving van haar recht reeds begonnen te wanhopen. Zij gevoelden, de bewijsvoering voor dat recht mocht en moest juist die verandering ondergaan, waarop Kant en Opzoomer onwillekeurig hadden gewezen.

Was het eerst: ik *weet* dat God bestaat; toen: ik *gevoel* het; nu werd het: ik *postuleer* dat Hij er zijn zal.

Moest men in het eerste geval aantoonen, dat men door bovennatuurlijke openbaring, in een afgetrokken begrip of uit de beschouwing der wereld de overtuiging van Gods bestaan langs wettigen weg zich had verworven; in het tweede, dat het geloof aan God door een innerlijk gevoel hetzij dan middellijk of onmiddellijk werd gestaafd; nu werd de plicht opgelegd om de rechtmatigheid van dien eisch onzer zedelijke natuur te bewijzen; zij het ook, dat bij het ontstaan van ons godsdienstig geloof dit eischen van Gods bestaan zelden tot onze volle bewustheid komt [1]); een plicht, welks vervulling aan het recht der godsdienst een vasteren grondslag scheen te beloven dan het ooit had bezeten.

Ieder weet dat aan den hoogleeraar Hoekstra de eer toekomt in ons land 't eerst en 't uitvoerigst deze methode op het recht van het godsdienstig geloof te hebben toegepast. Zijn „Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof (1864); zijn „gedachten over het wezen en de methode der godsdienstleer," in dit tijdschrift jaargang 1872 verschenen, en tot op zekere hoogte zijne „Hoop der onsterfelijkheid" (1868) zijn al te gader bijdragen tot wat men, zonder eenige overdrijving en zonder miskenning der verdiensten van wie hem op dat spoor gevolgd zijn, het standaardwerk der postulaatmethode in de godsdienstwetenschap zou kunnen noemen.

---

1) Vgl. Hoekstra, Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof, pag. 46.

Groot was de bijval dien deze arbeid inoogstte. Blijkbaar door Hoekstra geïnspireerd gaf Dr. Ph. R. Hugenholtz zijne overigens zeer oorspronkelijke opstellen over het „wezen en het recht der godsdienst" (Theol. Tijdschr. 1874 –76). Een belangwekkende reproductie van Hoekstra's beschouwingen ontvingen wij in de Bussy's „Zedelijk idealisme." De hoogleeraren Kuenen, Tiele, van Bell en anderen lieten niet na van hunne instemming met H.'s standpunt te doen blijken en zelfs de ethisch-moderne theologen Dr. Bruining en Dr. Van Hamel vestigden daarop tot op zekere hoogte bij vernieuwing en met ingenomenheid de aandacht.

Bleek reeds hieruit hoe gretig men het nieuwe wapen in den strijd voor het recht der godsdienst aangreep, misschien moet het ook daaraan worden toegeschreven dat de arbeid van Hoekstra zoo weinig gedachtenwisseling uitlokte. Van een discussie, van een kritiek, die ook tegenspraak bevatte, werd ter nauwernood iets bespeurd. Twee mannen schenen zich tot den strijd aan te gorden, prof. A. Pierson in den Tijdspiegel (1864) en prof. Rauwenhoff in dit tijdschrift (1868), maar de eerste liet het, wat de hoofdzaak betrof, bij enkele opmerkingen en vingerwijzigingen, wier gewicht ik niet in twijfel trek, doch die tot geen positief resultaat hem brachten, en de laatste verklaarde uitdrukkelijk: „ik wensch het stelsel van Hoekstra niet te bestrijden; integendeel op den voorgrond te plaatsen, dat zijne methode mij toeschijnt de ware te zijn en dat mijn opmerkingen meer moeten dienen tot aanvulling dan tot terechtwijzing van hetgeen door hem werd geschreven" [1]).

Daarbij bleef het gedurende de dertien jaren, die nu sinds de verschijning van laatstgenoemde verhandeling verloopen zijn; welk onverstoorbaar zwijgen der kritiek te opmerkelijker is, omdat prof. Hoekstra zelf reeds in 1872 en dr. Hugenholtz in 1874 en 1876 de kwestie andermaal en in een nieuw licht aan de orde gesteld en ook enkele ethisch-moderne theologen er een eigenaardig gebruik van gemaakt hadden.

Hierbij mag het, meen ik, niet blijven. Reeds in die telkens weêrkeerende herinnering ligt reden genoeg tot hernieuwde kennisneming en beoordeeling.

---

1) Theol. Tijdschr. 1868 p. 266.

Tot beide wensch ik een bescheiden bijdrage te leveren.

Ik heb eenige bezwaren die, naar 't mij voorkomt, een *onvoorwaardelijk* aanvaarden van deze rechtvaardiging van het godsdienstig geloof verbieden.

Tot recht verstand dier bedenkingen ga aan hare ontwikkeling eene beknopte beschrijving vooraf van de verschillende wijzen waarop de postulaat-methode wordt toegepast en van de verschillende slotsommen waartoe zij geleid heeft.

Kant is, gelijk men weet, de vader van het postulaat.

Met minder of meerder afwijking hebben Hoekstra, Hugenholtz en de andere postulaatmannen van onzen tijd, behoudens hunne oorspronkelijkheid, hem op dien weg gevolgd.

Een korte herinnering aan zijn betoog zal dit doen zien.

Het plichtgebod in ons, zegt hij, is een kategorische imperativus. Het komt tot ons onvoorwaardelijk en zonder voorbehoud met den zedelijken eisch: gij behoort goed te zijn, d. i. het hoogste goed te verwezenlijken, en wel met geen andere bedoelingen; het hoogste goed is geen middel om iets anders te verkrijgen, maar zelf doel. De bereiking van dat doel is zedelijk noodzakelijk; *zedelijk* noodzakelijk is het dan ook dat de voorwaarden bestaan, onder welke alleen het hoogste goed verwezenlijkt worden kan. Het bestaan dier voorwaarden wordt dus op deze wijze door de praktische rede, tot welke dat plichtgebod geschiedt, gepostuleerd. Zij zijn drie in getal: vrijheid, onsterfelijkheid en God.

De vrijheid moet bestaan, omdat het hoogste goed allereerst bestaat in zedelijke volmaaktheid, en dit zedelijk doel niet bereikt kan worden zonder een zedelijk, van het mechanisme der natuur volkomen onafhankelijk vermogen, t. w. de vrijheid.

De onsterfelijkheid der ziel moet bestaan, omdat er hier op aarde altijd strijd blijft tusschen plicht en neiging en het hoogste goed, de zedelijke volmaaktheid, de volkomen heilige gezindheid, in een beperkte tijdruimte niet kan verworven worden. Hier op aarde geen duurzame zege. Voor absoluute heiligheid is de eeuwigheid noodig.

Desgelijks moet ook God bestaan; want het hoogste goed is niet alleen volkomen zedelijkheid maar ook volkomen gelukzaligheid, bonum supremum maar ook bonum consummatum, en als zoodanig omvat het ook gelukzaligheid. Die volkomen gelukzaligheid moet op de volkomen zedelijkheid volgen; het omgekeerde is ongerijmd. Doch die volkomen gelukzaligheid staat in nauw verband met den toestand der wereld. Er moet dus harmonie zijn tusschen de volkomen zedelijkheid en de wereldorde. De laatste moet naar de eerste zich richten en de voorwaarde moet bestaan, waaronder die harmonie tot stand komt. In ons is die voorwaarde niet, wij hebben de wereld niet gemaakt. Zij kan slechts aanwezig zijn in de oorzaak der wereld, in zulk eene die overeenkomstig de zedelijke gezindheid handelt, dat is een intelligente wereldoorzaak, een zedelijk wereldschepper. Er moet dus een God zijn; een wezen dat door verstand en wil de oorzaak der natuur is [1]).

Het is dus zedelijk noodzakelijk het bestaan van God aan te nemen. Dat wil niet zeggen dat het plicht is om Gods bestaan te erkennen; het bestaan van wat of wie 't ook zij aan te nemen kan nooit plicht zijn. Het wil ook niet zeggen dat men Gods bestaan moet aannemen om een grond te hebben voor ons plichtbesef, want dit berust eenvoudig op de autonomie der rede zelve. Maar deze zedelijke noodzakelijkheid is eene subjectieve behoefte der praktische rede. Deze behoefte is niet — men houde het wel in het oog — in een toevallige neiging, maar met noodzakelijkheid gegrond in en voortgesproten uit het plichtbesef. De zedewet eischt van mij dat ik naar het hoogste goed zal streven; de gezindheid om dat te doen is dus onvoorwaardelijk plicht; maar die gezindheid is onbestaanbaar wanneer ik niet weet dat het hoogste

---

1) Imm. Kant, Herausg. von Rosenkranz. Schubert D. VIII Krit. der pr. Vern. p. 264—274.

Bijzonder duidelijk en beknopt geeft Kuno Fischer het betoog terug in deze woorden (Gesch. der neueren Philos. B. IV 175):

„Das höchste Gut verwirklichen heisst: 1) nach der moralischen Vollkommenheit streben, 2) dieselbe erreichen, 3) dadurch der Seligkeit würdig und theilhaftig werden, als einer nothwendigen Folge der vollendeten Tugend. Ohne *Freiheit* kann die moralische Volkommenheit nicht erstrebt, ohne *Unsterblichkeit der Seele* nicht erreicht werden; ohne *Gott* erreichen wir durch die Lauterkeit der Gesinnung nicht in demselben Maasse den Zustand der Glückseligkeit."

goed bereikbaar is. Zij doet de mogelijkheid er van onderstellen, mitsdien dat alles wat die mogelijkheid tot stand brengen moet, d. i. vrijheid, onsterfelijkheid, God [1]).

Postulaten zijn dus volgens Kant onderstellingen [2]), die niet op ervaring steunen maar op redebehoeften, die in het onvoorwaardelijk plichtbesef wortelen.

Zij bezitten objectieve realiteit, inzoover zij algemeen en noodzakelijk zijn.

Ten hunnen aanzien bestaat volkomen gewisheid, in den vorm van zedelijke verzekerdheid of praktisch geloof.

De verwantschap met Kant, die — behoudens in het oog springend verschil — bij prof. Hoekstra bestaat, komt althans eenigermate al dadelijk aan het licht, waar hij den aard van het postulaat met deze woorden verklaart: „Een waarheid een postulaat te noemen is te erkennen dat men uit een logisch oogpunt slechts door een sprong tot haar kan komen. Zij zelve laat zich dan niet bewijzen, en het eenige, wat ons overblijft is dit, dat wij de psychologische feiten, die ons tot het doen van dezen sprong noodzaken, in het licht stellen en zoo ons geloof, als daad, voor het denken rechtvaardigen [3])." Meer nog waar hij de zekerheid van het op den weg des postulaats verkregen geloof afhankelijk stelt van de subjectieve noodzakelijkheid om zoo en niet anders te oordeelen en van de vraag of de innerlijke gesteldheid, waaruit het geloof voortspruit, algemeen menschelijk is. Den eenigen grondslag van het zedelijk geloof ziet hij dan ook in de psychologische noodzakelijkheid, waarmeê de behoefte aan zulk een geloof, bij gezonde geestesontwikkeling in ons ontstaat [4]).

Het is dus, volgens Hoekstra, uit kracht van behoeften dat de mensch eene wereldorde postuleert, die de vervulling dier behoeften waarborgt, en in die wereldorde God.

Met die behoeften worden evenwel levensbehoeften bedoeld,

---

1) Zie Kant t. a. p. p. 288 vlg. 2) „Voraussetzungen," zie Kant t. a. p. p. 274.
3) Th. T. Juni 1872.
4) Hoekstra. Hoop der onsterfelijkheid p. 13, 15 sg. 45, 48.

welke zich natuurlijk wijzigen naarmate ons levensideaal zich ontwikkelt; behoefte aan zelfverwezenlijking dus in altijd hoogeren zin. Eerst zinnelijke, daarna zedelijke nooden, maar altijd nooden die het leven bedreigen, of datgene zonder hetwelk ons leven voor ons geen leven is, doen den mensch zoeken naar bevrediging.

Daar nu die levensbehoefte, in 't bijzonder die onbedwingbare zucht naar zelfverwezenlijking, in de wereldorde, voor zooveel hij haar kent, geen bevrediging vindt en daar het innerlijk onmogelijk is zich te voegen in een noodlottige natuurorde die zijn bestaan bedreigt [1]), zoo onderstelt hij het bestaan eener hoogere wereldorde, waarin de bevrediging van zijn zedelijk streven gewaarborgd wordt; en gelooft hij aan God als den ondersteldeu grond en drager dier wereldorde.

De drang ten leven dringt dus tot gelooven. Dat geloof is een daad van zelfbehoud in den hoogsten zin, van zedelijk zelfbehoud. Mag de mensch in een hoogere wereldorde, in God, haar grond en drager, niet gelooven, dan moet hij wanhopen aan de mogelijkheid van zijn zedelijke zelfverwezenlijking, dan is zijn levenslust en levenskracht gebroken, dan moet hij zedelijk sterven. Dit nu dringt hem tot gelooven. Het geloof is hem levensvoorwaarde.

Zoo komt de mensch feitelijk tot zijn geloof.

Hoe wordt dit nu voor het denken gerechtvaardigd?

„Onverschillig, of wij ons daarvan helder bewust zijn, zegt Hoekstra [2]), dan of het nog half onbewust op den bodem onzer ziel ligt, altijd komt de religieuse grondwaarheid neder op deze voorstelling: dat de objectieve wereldorde niet in onverzoenlijke disharmonie kan zijn met, maar dat zij beantwoorden moet aan dat ideale streven, dat voor ons gevoel het leven zelf is.''

Waarom moet dat? Wat geeft ons recht dit te postuleeren?

In 't algemeen het geloof aan ons zelf, aan de waarheid van ons innerlijk wezen. Geheel doelloos zouden onze hoogere behoeften, ons streven naar het zedelijk ideaal, een leugen ons innerlijk wezen zijn, indien het voorwerp dier behoeften,

---

1) Br. en Gr. 108.

2) Gedachten, Stelling X.

het doel van dat streven hier nergens te vinden ware, indien de wereldorde met haar in disharmonie verkeerde; waaruit volgt dat die beschouwing der wereld, die aan ons innerlijk wezen beantwoordt, de eenig ware is, m. a. w. dat het geloof aan de bovenzinnelijke wereld en wereldorde op onwrikbaren grondslag rust, wanneer dit geloof de voorwaarde der bevrediging van onze ware geestelijke behoeften is, en wanneer wij zonder dit geloof niet in ernst kunnen streven naar datgene, van hetwelk wij ons als van onze ware en hoogste bestemming bewust zijn [1]).

Hoekstra vermoedt evenwel dat zij, in wier hart deze grondstelling geen getuigenis heeft, eene andere rechtvaardiging behoeven, met name het bewijs dat wij het recht hebben om met onze onuitroeibare behoeften het wereldverband te interpreteeren. Daartoe dan wijst hij eerst op het feit dat de mensch een product is der aardsche natuur. Daaruit volgt dat er niets is in den mensch wat hij niet uit deze aardsche natuur ontvangen heeft. Dan kan er ook in den mensch onmogelijk iets zijn, wat boven of buiten deze aardsche natuur staat, of waaruit behoeften zouden voortvloeien, welker bevrediging in deze wereld niet mogelijk is. Vindt de mensch nu behoeften in zich die zich niet laten rijmen met zijne voorstelling van de wereld en vloeien deze behoeften werkelijk bij hem voort uit zijne menschelijke natuur, dan moet er eene bovenzinnelijke wereldorde zijn, die de bevrediging dier behoeften mogelijk maakt [2]).

Dit in de „Bronnen en Grondslagen" voorkomend argument wordt later in de „Gedachten" prijs gegeven. Daar heet het dat de behoefte hoe diep gevoeld, ons nog geen recht geeft om eene wereldorde te postuleeren, waarin zij bevredigd wordt, ja dat, zelfs wanneer deze behoefte eene algemeen menschelijke is, men nog geen recht heeft om op den grond daarvan eene geloofswaarheid te bouwen [3]).

Maar dubbele nadruk wordt nu gelegd op de omstandigheid dat de in ons wonende drang tot zedelijk leven optreedt in den vorm van onvoorwaardelijk plichtbesef. Daarin spreekt tot ons de gebiedende eisch der wereldorde, en die eisch is

1) Br. en Gr. 54. 2) t. a. p. 65 vlg. 3) Gedachten p. 28.

geheel iets anders dan zelfs de diepstgevoelde behoefte. Nu dus de wereldorde zelve onze zedelijke zelfverwezenlijking vordert, hebben wij recht om van haar te eischen, dat zij in harmonie zij met onze behoefte aan die zelfverwezenlijking. Waar die eisch spreekt, daar zou immers, bij disharmonie, de wereldorde eene logische contraditie zijn [1]).

In 't kort laat zich het betoog van Hoekstra in dezer voege samenvatten:

Ik wil leven, als zedelijk wezen bovenal. De wereld, voor zoover ik haar door empirische waarneming ken, belemmert mij in die zedelijke zelfverwezenlijking. Zal ik niet zedelijk sterven, dan moet ik gelooven aan een hoogere wereldorde, die mij die zelfverwezenlijking mogelijk maakt. Daarom geloof ik aan haar bestaan en daarin aan God.

Ik heb recht om alzoo te werk te gaan, omdat ik gelooven mag aan mij zelf, aan de waarheid van mijn innerlijk wezen, en de wereldbeschouwing, die daaraan beantwoordt, de eenig ware is.

Bovendien herinner ik niet zoo zeer dat de mensch in de aardsche natuur bevrediging moet kunnen vinden van zijn behoeften, omdat zij die in hem geplant heeft, maar veeleer dat wij recht hebben de mogelijkheid der zedelijke zelfverwezenlijking van haar te eischen, omdat zij die zelfverwezenlijking in ons plichtbesef gebiedend van ons vordert.

Dicht naast prof. Hoekstra staat dr. Ph. R. Hugenholtz, ofschoon hij in sommige opzichten van hem afwijkt.

Met een postulaat bedoelt hij een stelling, waartoe men niet door zuiver logische gevolgtrekking uit waargenomen feiten komen kan, maar alleen door eerst eenigerlei gemoedservaring op bepaalde, niet wetenschappelijk bewijsbare wijze te qualificeeren [2]).

De geloofsverzekerdheid, door het postulaat verkregen, acht hij, evenals Hoekstra, wel in soort maar niet in graad van de zekerheid, die het weten schenkt, onderscheiden. Is, volgens dr. Hugenholtz, het weten op waarneming gegrond en door waarneming te verifieeren, wij gelooven, zoo vaak wij bui-

---

1) P. 29 vlg. 2) Th. T. Maart 1876 p. 214.

ten het bereik der waarneming iets vaststellen, krachtens eene ons daartoe dringende eigenaardigheid onzer organisatie, onzer natuur. Zoodanige eigenaardigheid of praedispositie kan meer aan de verstandelijke of ook meer aan de affectieve en practische zijde van ons leven voorhanden zijn. Het verstandelijk geloof betreft b. v. het bestaan, het oorzakelijk verband en de eenheid der buitenwereld en wordt meestal met weten vereenzelvigd. Het geloof, dat in het gevoels- of gemoedsleven wortelt, vertoont zich, zoo vaak wij vertrouwend afgaan op onze waardeeringsoordeelen en een met deze correspondeerend wezenlijk verband en gehalte der dingen onderstellen. Zoo gelooven wij aan het onvoorwaardelijk recht, de oneindige waarde en de gewisse zegepraal van het goede en erkennen het heilige en eeuwige en daarin de eene en oneindige macht die het alles bezielt en beheerscht.

Nu is de verzekerdheid omtrent het bestaan der wereld en de in haar heerschende causaliteit van geheel gelijksoortigen aard, en ontstaat op geheel gelijksoortige wijze als elke wettige geloofsovertuiging, ook op zedelijk en godsdienstig gebied [1]).

Kort saamgevat luidt zijn betoog al verder:

Het onvoorwaardelijk plichtbesef brengt ons tot het geloof aan een onaantastbare wereldorde, d. i. tot het geloof dat een God, dat een heilige wil regeert.

Dit moet aldus verstaan worden, dat in het van harte aanvaarden (niet slechts in het ontwaren in ons zelf) van het onvoorwaardelijk plichtbesef, dat in deze beslissende geloofsdaad het geloof in God ligt opgesloten.

Hoe dat?

Vooreerst erkennen wij alzoo een eisch die volstrekt recht heeft; wij erkennen het normale als het onbepaald geldige, waarnaar alle streven zich te richten heeft; — en dit is onbestaanbaar tenzij bedoelde eisch de openbaring, de betooning zij der Macht die alle dingen beheerscht; anders gezegd: geen macht kan verbindend maken wat zij niet in

---

1) Th. T. Juli 1874 p. 411 vlg. 419 vlg. Sept. 1876 p. 515 vlg. Stemmen uit de vrije gemeente 1879 Afl. 2. p. 284 vlg. Th. T. Maart 1876 p. 217.

staat is te verwezenlijken; of wel: het onbepaald verbindende is niet anders dan het alles beheerschende (onder een bepaald aspect).

Ten andere erkennen wij alzoo een hoogst en wezenlijk goed, waardig dat alles er voor worde achtergesteld; wederom onbestaanbaar tenzij wij, bij 't gehoorzamen aan den zedelijken eisch (betrekkelijk, bij benadering) deelgenooten worden van het volmaakte leven, dat alleen oneindige waarde heeft en dus ook alleen iets van (zij 't ook nog eens betrekkelijk, maar toch van) wezenlijke waarde kan doen ontstaan [1]).

De nadruk valt in geheel dit betoog op de erkenning van 't geen volstrekt recht en oneindige waarde heeft, als beide eenerzijds opgesloten in 't (geloovig) aanvaarden van den zedelijken eisch en ter anderer zijde niets minder behelzende dan 't geloof in God.

Ter rechtvaardiging in 't algemeen van deze geloofswaarheid kan nog worden aangevoerd dat wij recht hebben om aan ons zelf, d. i. aan de waarheid van ons innerlijk wezen te gelooven en met onze waardeeringsoordeelen het wereldverband te interpreteeren; het eerstgenoemde op grond der redelijkheid van dit geloof, zoowel waar het onze waardeerende, als waar het onze waarnemende faculteiten betreft, al is 't ook dat (uit den aard der zaak) bij de eersten de subjectieve gesteldheid meer op den voorgrond treedt en zonder te vergeten dat de passende contrôle bij de eersten zoomin als bij de tweeden verzuimd mag worden [2]);

met betrekking tot den zedelijken eisch, op grond dat geen wetenschappelijke verklaring van den oorsprong van het plichtbesef zijn onschendbaarheid omverstoot;

en eindelijk op grond dat, werd deze onschendbaarheid niet erkend, ons leven van allen luister beroofd zou zijn.

Het recht om met onze waardeeringsoordeelen het wereldverband te interpreteeren grondt zich op de overweging dat zij, als noodzakelijke uitingen van onze organisatie, zoowel als deze het product der natuur zijn en als drijfveeren van ons

---

1) Th. T. 1879 bl. 535 blz.
2) Th. T. 1879 p. 32 vlg.

handelen voor 't grootste deel de menschelijke ontwikkeling beheërschen [1]).

Tot nog toe zagen wij den weg van het postulaat aangeprezen om zijne onmisbaarheid en algenoegzaamheid. Hoekstra en Hugenholtz komen o. a. daarin overeen dat geen andere weg tot het geloof in God leidt en deze volkomen; doch daarnevens staan anderen die daaraan niet genoeg hebben, maar eene uit de wereld der eindige dingen afgeleide bovenzinnelijke wereldbeschouwing daarbij behoeven.

Met name dr. Otto Pfleiderer.

Is het wezen van het godsbewustzijn naar zijn oordeel gelegen in de erkenning der hoogere eenheid, waarin de strijd tusschen het zelfbewustzijn en het wereldbewustzijn, tusschen vrijheid en noodzakelijkheid wordt opgelost, tot die erkenning laat hij den mensch komen op grond dat deze ze voor zijn geestelijk leven noodig heeft. Die eenheid moet te vinden zijn, zegt hij, zal de mensch in dien strijd niet ondergaan [2]). Het godsdienstig geloof is hem dus in zoover een postulaat, gegrond op ons recht van bestaan [3]).

Zoo geeft hij elders aan het betoog van Kant voor het bestaan van God deze wending, dat de mogelijkheid der verwezenlijking van de zedelijke doeleinden in de wereld onderstelt dat deze oorspronkelijk daarop aangelegd is, hetgeen weder terugwijst naar een gemeenschappelijken grond van zedewet en natuurwereld, maar als Kant ziet hij in de erkenning dier mogelijkheid een geloofsverzekerdheid, een subjectief gemoedspostulaat [4]).

Blijkt hieruit overtuigend dat ook voor Pfleiderer God in zoover een postulaat is, opmerking verdient hierbij vooreerst dat hij bij het eerste ontstaan van godsdienst hoegenaamd geen zedelijk motief bespeurt [5]); doch vooral dat hij — en daarin, gelijk wij zeiden, wijkt hij zeer beslist af van Hoekstra en Hugenholtz — voor den grond van zijn geloof in God aan het postuleeren verklaart niet genoeg te hebben, maar eene uit de wereld der

---

1) Th. T. 1876 Sept. p. 513. 2) Religionsphilosophie p. 257.
3) cf. p. 259. 4) t. a. p. 324. 5) t. a. p. 400.

eindige dingen afgeleide en metafysische wereldbeschouwing behoeft om het postulaat te steunen en aan te vullen.

Dat gemoedspostulaat noemt hij „slechts subjectief" [1]), en voorts eene geloofsverzekerheid, die zelf nog een theoretische bevestiging op den grondslag eener metafysische wereldbeschouwing noodig heeft [2]), waarmeê hij het kosmoteleologisch bewijs bedoelt. Dit moet de leemte van dat postulaat aanvullen. Eerst wanneer wij langs dien weg ons overtuigd hebben dat de wereld een wel samenhangend organisme, eene eenheid is, waarin orde, wet en doel heerschen en ieder deel zijn eigen bestemming vindt in zijn betrekking tot het geheel, eerst dan mogen wij besluiten dat ook ons zedelijk streven met het algemeene wereldplan samenhangt; waaruit dan volgt dat het recht op de verwezenlijking onzer zedelijke idealen geworteld is in den absoluten wereldgrond, in den heiligen wil van het geheel, om dat deel dat mensch heet zijn zelfverwezenlijking te doen bereiken [3]). Het onvoorwaardelijke van het plichtbesef wordt in zijne volle waarde en kracht alzoo niet slechts gewaarborgd door, maar het rust ook op den grond van eene metafysische wereldbeschouwing [4]).

Zoo leidt dan ook het postuleeren met het gemoed hem tot een zoeken en vinden van God met het verstand, maar moet men toch ook in die werkzaamheid beide van verstand en hart den oorsprong, den dubbelen wortel zien van het godsdienstig geloof.

Ook dr. A. Bruining verklaart met het postulaat het godsdienstig geloof, doch komt voor 't overige tot een geheel andere slotsom dan zijne voorgangers. Naar zijn gevoelen brengt het postulaat niet tot het geloof aan een bovenzinnelijke macht; niet verder dan in 't algemeen tot deze overtuiging: De wereld is zóó, dat ik (de mensch) daarin voor mijn hoogste behoeften en idealen bevrediging kan vinden niet alleen, maar ook onder bepaalde voorwaarden mijnerzijds, van die bevrediging verzekerd ben [5]).

Op zijn bijzonder standpunt, het zedelijke, is zij dan het geloof dat de wereld is ingericht op het zedelijk ideaal

---

1) t. a. p. 2) t. a. p. 3) t. a. p. 401.
4) t. a. p. 401 vlg. 5) Th. T. Maart 1877 p. 156. Nov. '77 p. 611 vlg.

(ingericht zijn als verbum neutrum genomen), nader bepaald: geloof, alleerst dat in de menschenwereld de drang naar het zedelijk ideaal de hoogste macht is, voorts dat de wereldorde in het algemeen voor de verwezenlijking van dat ideaal plaats laat en daaraan dienstbaar gemaakt kan worden [1]). Het geloof aan eene door eenen of door meerdere goden beheerschte wereld is z. i. het resultaat van de aanwending, om het zoo uit te drukken, van het postulaat op bepaalde van elders gegeven voorstellingen der wereld.

In de godsvoorstellingen onderscheidt hij twee elementen, het eene produkt van fantasie of, op hooger ontwikkeld standpunt, van wijsgeerig nadenken, dat is de voorstelling van hoogere, de wereld beheerschende wezens; het tweede, het element, door het postulaat daaraan toegevoegd, dat is enkel de betrekking waarin zij staan tot den mensch, het zedelijk rapport [2]).

Gaat dr. Bruining zoover met prof. Pfleiderer mede, vierkant staat hij tegen hem over, waar hij, in het wijsgeerig nadenken evenmin als in de fantasie een houdbaren grond ziet voor de erkenning van het bestaan eener bovenzinnelijke macht. De macht, die op zijn standpunt de plaats der godheid bekleedt, is de drang zelf in den mensch naar het zedelijk ideaal; alleen als het hooger ik is zij een „not ourselves." Die macht als de praktisch absoluute te waardeeren, dat is geloof. Haar onvoorwaardelijk en met volkomen geloof te gehoorzamen, dat is godsdienst. Het behoeft niet betoogd te worden hoe hij hier ook de lijn die hem met Kant, Hoekstra en Hugenholtz verbindt heeft verlaten, waar door hen het bovenzinnelijke element als een wezenlijk bestanddeel van het godsdienstige geloof wordt beschouwd.

Tot toelichting der postulaatmethode, als wij haar zoo noemen mogen, meerdere getuigen op te roepen is onnoodig [3]).

---

1) Th. T. Maart 1877 p. 171 vlg. Nov. 1877 p. 615.

2) t. a. p. Maart. 151 vlg. Nov. p. 609 vlg.

3) Het behoeft wel geen betoog dat het Algemeen Postulaat van Spencer, volgens hetwelk het kenmerk van de waarheid eener meening in de ondenkbaarheid van het tegendeel bestaat, buiten het kader ligt van dit opstel.

Resultaat is, wat de hoofdpunten betreft, dat met uitzondering van Bruining allen langs den weg van het postulaat willen komen tot het geloof aan God, beschouwd als een bovenzinnelijk wezen, grond en drager eener Hoogere wereldorde.

Met uitzondering van Pfleiderer verwerpen zij buiten het postulaat iederen anderen weg tot erkenning van het voorwerp huns godsdienstigen geloofs.

Het uitgangspunt is bij allen het streven naar het zedelijk ideaal, meer bepaald het onvoorwaardelijk plichtbesef; en van daar af schrijdt het betoog voort of kan het gesplitst worden in dezer voege, dat eerst tot de mogelijkheid der geeischte zedelijke zelfverwezenlijking, daarna tot de macht, welke die mogelijkheid veroorzaakt en zelfs tot zekerheid verheft, wordt besloten.

De eerste vraag is dus: Hoe besluit ik uit mijn plichtbesef tot de erkenning dier mogelijkheid?

Kant antwoordt: Het is praktisch onmogelijk [1]) dat ik streef naar het hoogste goed, naar een volkomen zedelijkheid die een volkomen gelukzaligheid in haar gevolg heeft, als ik niet overtuigd ben dat dit hoogste goed binnen mijn bereik ligt.

Dit in twijfel te trekken zou gelijk staan met het betwijfelen der zedewet zelve.

Hoekstra eerst: Ik moet gelooven, dat mijn zedelijke zelfverwezenlijking mogelijk is, omdat levensbehoefte mij daartoe drijft; daarna: ik heb recht die mogelijkheid te eischen, omdat die zelfverwezenlijking gebiedend van mij gevorderd wordt.

Hugenholtz: Dat ik het recht van den zedelijken eisch erken (wat ik krachtens mijn zedelijke natuur doen moet) dwingt mij te gelooven dat ik in de mogelijkheid verkeer om dien te vervullen.

Bruining: Die in den echten zin des woords een ideaal heeft, gelooft aan de toekomst van dat ideaal. Anders werkt hij niet. Die overtuiging is de onmisbare voorwaarde voor zijn werken.

Pfleiderer noemt in zijn Religionsphilosophie de erken-

1) Kant t. a. p. 288 „Aber der subjective Effect dieses (moralischen) Gesetzes, nämlich die ihm angemessene und durch dasselbe auch nothwendige Gesinnung, das praktisch mögliche höchste Gut zu befördern, setzt doch wenigstens voraus, dass das letzere möglich sei, widrigenfalls es praktisch unmöglich wäre, dem Objecte eines Begriffes nach zu streben, welcher im Grunde leer und ohne Object wäre."

ning der bovengenoemde mogelijkheid zonder nader betoog een subjectief gemoedspostulaat.

Met uitzondering van Hoekstra, waar hij eischend optreedt, is het in hoofdzaak bij allen wat Kant reeds bedoelde. Onze zedelijke natuur drijft ons naar het zedelijk ideaal en daarmeê tot het geloof dat dit bereikbaar is en de wereld daaraan dienstbaar gemaakt worden kan.

De tweede vraag is: Hoe wordt die bereikbaarheid gewaarborgd, zoo zelfs dat het zedelijk ideaal niet slechts een toekomst hebben kan, maar zeer zeker heeft? Hoe en waardoor komt zij tot stand?

Kant antwoordt: Zij kan niet anders tot stand komen dan door een wezen, dat de harmonie tusschen deugd en geluk herstelt, een wezen dat de wereld beheerscht, God.

Hoekstra: Door de wereldorde, daar zij de zedelijke zelfverwezenlijking gebiedend van mij vordert; door haar grond en drager, God; wel te verstaan in zoover die wereldorde hem doet onderstellen.

Hugenholtz: Door de macht, die met den zedelijken eisch tot ons komt en daarin blijkt de allesbeheerschende te zijn, de macht die alle leven beheerscht, God.

Bruining: Door de macht, die met den zedelijken eisch tot ons komt, maar geen andere blijkt te zijn dan ons „hooger ik.”

Pfleiderer: De mogelijkheid van de verwezenlijking onzer zedelijke idealen wijst terug naar een gemeenschappelijken grond van de zedelijke en natuurlijke wereldorde. Doch eerst op den kosmo-teleologischen weg vindt hij later dien grond in God.

Voorts komen allen daarin overeen en spreken met minder of meerder duidelijkheid uit, dat het postulaat niet is een eigenlijk gezegd weten maar een geloof; dat het voor de geloofsstelling geen (theoretisch) bewijs levert maar de geloofsdaad (langs praktischen weg) rechtvaardigt; — en dat de geloofsverzekerdheid hier verkregen gegrond is in de stelling dat die wereldbeschouwing de eenig ware is, die aan ons innerlijk wezen beantwoordt, is alleen door Hoekstra op den voorgrond gesteld, maar zonder twijfel de kern van elk postulaatbetoog.

De waarde van dit betoog in zijn verschillende vormen gaan wij thans onderzoeken.

Het is daartoe allereerst van groot belang de beteekenis der fundamenteele onderscheiding tusschen het bewijzen der geloofsstelling en het rechtvaardigen der geloofsdaad goed te vatten. Bij het eerste hooren is men geneigd haar juistheid te betwijfelen. Een geloofsstelling bewijzen kan toch wel niets anders beteekenen dan haar waarheid in 't licht stellen, aanwijzen dat het geloof aan haar waarheid op goede gronden rust. En heeft het rechtvaardigen der daad van het gelooven voor het denken wel eenig ander doel? Men houde evenwel in het oog dat het bewijzen hier genomen wordt in den engeren zin van: afleiden uit de wereld der eindige dingen. Met uitzondering van Pfleiderer hebben de postulaatmannen daarvan afgezien; maar natuurlijk willen zij van het bestaan der hoogere wereldorde, van Gods bestaan toch zekerheid bezitten; geloofsverzekerdheid noemen zij haar en om die in het licht te stellen willen zij de daad des geloovens rechtvaardigen.

Om die zekerheid zij 't ook des geloofs, maar door hen aan die der wetenschap volkomen gelijkgesteld, is 't hun te doen. Uit de rechtvaardiging der geloofsdaad zal zij moeten blijken. Eene rechtvaardiging die haar niet aanbrengt wordt niet door hen bedoeld en zou ons ook volkomen onverschillig laten.

Het is dus eenvoudig de vraag of die rechtvaardiging der geloofsdaad ons die zekerheid werkelijk geeft.

Waarin bestaat dan die rechtvaardiging?

Wij hebben 't gehoord, in het non possum non credere; in het feit dat het in de menschelijke natuur ligt aan de toekomst te gelooven van het ideaal, dat men lief heeft, daarvoor plaats te verwachten in de wereldorde; in de psychologische noodzakelijkheid, waarmeê de behoefte aan zulk een geloof bij gezonde geestesontwikkeling in ons ontstaat; nader bepaald in de zedelijke motieven die tot dat geloof dringen; d. w. z. volgens Hoekstra allereerst: in den drang naar zedelijke zelfverwezenlijking, in den aldus zich openbarenden wil om te leven. De mensch is godsdienstig, gelooft, omdat zijn onuitroeibare levenstrek hem er toe drijft; omdat hij anders zedelijk zou te gronde gaan, en daartegen verzet zich zijn levensinstinct.

Is nu de daad des geloofs door die noodzakelijkheid om te gelooven gerechtvaardigd voor het denken?

Gerechtvaardigd, ja, in zoover zij natuurlijk en praktisch mag heeten, gelijk alles wat wij bewust of onbewust verrichten om ons leven, in dien zin waarin wij het lief hebben, te behouden; maar het is hier bovenal de vraag of die rechtvaardiging der geloofsdaad de bedoelde zekerheid des geloofs kan geven.

Feitelijk kan levensbehoefte een mensch drijven tot onmiddellijk gelooven, maar als hij later nadenkt over den grond van zijn geloof, dan moet hij zich toch afvragen [1]) niet alleen of het natuurlijk en menschelijk was dat hij zoo tot geloof kwam, maar ook of in dien drang tot gelooven de zekerheid zijns geloofs gewaarborgd is.

Welnu, mag dan een mensch zich verzekerd houden dat elke meening waarheid is, die hij noodig heeft om naar zijn ideaal te blijven streven, iedere meening, waaraan hij om niet zedelijk te gronde te gaan zich moet vast klemmen?

Maar zijn aldus niet vele dwalingen beleden, dwalingen, ofschoon niet weinigen die belijdenis voor hun zedelijk leven onmisbaar noodig hadden en die levensbevordering op geenerlei andere wijze verkrijgen konden?

Prof. Hoekstra en Prof. Rauwenhoff hebben die bedenking voorzien, maken om haar te weêrleggen een onderscheid tusschen het wezenlijke der idealen van den geest en hunne toevallige vormen [2]) en rekenen dan die dwalingen tot die vormen.

M. a. w. het vroom gemoed postuleert alleen d a t er voor onze zedelijke idealen plaats is in de wereld, d a t onze zedelijke zelfverwezenlijking mogelijk is, het h o e dier verwezenlijking te kennen ligt buiten zijn bereik.

De inhoud van het postulaat wordt door deze onderscheiding belangrijk beperkt en wij zouden te dezen aanzien wel willen vragen of men tot die beperking recht heeft, wanneer men begonnen is met geheel in 't algemeen te verzekeren dat men recht heeft te gelooven aan datgene wat te gelooven een zedelijke levensbehoefte is.

Doch hoe dit zij, ook met die beperking vragen wij: waarom moet het geloof, dat door den wil om te leven, door den drang naar zedelijke zelfverwezenlijking in ons ontstaat, waarheid bevatten?

---

1) Vgl. Br. en Gr. 46.

2) Hoekstra Br. en Gr. 52 vlg. Rauwenhoff t. a. p. 280 vlg.

Op welke wijze waarborgt die uit den levenstrek geboren noodzakelijkheid om te gelooven de geloofsverzekerdheid?

Ligt die waarborg soms in het recht van bestaan dat de mensch zich toekent?

Het schijnt zoo, wanneer wij dr. Bruining hooren verklaren:

De mensch kent van nature zich zelf recht van bestaan toe in de wereld en veronderstelt dien ten gevolge, vóór en onafhankelijk van alle ervaring de werkelijkheid van al datgene, wat als voorwaarde voor de bevrediging zijner wezenlijke behoeften zich aan hem voordoet [1]). En prof. Hoekstra schijnt dit te bedoelen als hij herinnert dat 's menschen geloof rust op zijne behoeften, omdat het voor 's menschen gevoel niet wel uit te houden is in eene wereld (van waardeeringsoordeelen), die in snijdende tegenspraak komt met zijnen wil om te leven; in welk geval namelijk het gevoel van behoefte overslaat (of dit althans kan doen) tot een zeker gevoel van recht op bevrediging daarvan [2]).

Hun betoog zou dan in dezer voege kunnen worden teruggegeven.

Ik ken mij zelf het recht toe om te bestaan, ook als zedelijk wezen; om als zedelijk wezen te kunnen bestaan moet de wereld zoodanig ingericht zijn dat ik het zedelijk ideaal kan bereiken, m. a. w. moet de wereld voor mijne zedelijke idealen plaats laten; derhalve: ik mag mij daarvan verzekerd houden.

Om hiertoe wettig te besluiten is in ieder geval noodig dat ieder zich niet slechts het recht van bestaan toekenne, maar ook bewijze dat het hem toekomt. Dit moge hier stilzwijgend als bewezen worden aangenomen, het kan in geen geval in zoo onbeperkten zin worden toegestemd. De maatschappij ontzegt dit recht aan honderden.

Ja, maar dit zijn dan onzedelijke personen, en er is hier juist sprake van het recht om als zedelijk wezen te bestaan.

Dit zij zoo, maar men vergete niet dat het geheele betoog toch eigenlijk rust op de onderstelling dat men recht heeft om in algemeenen zin, en dientengevolge ook als zedelijk wezen te bestaan.

---

1) Th. T. Maart 1877 p. 152.
2) Th. T. Januari 1872 p. 27.

Het is, naar ik meen, onmogelijk om te bewijzen dat de mensch recht heeft om te bestaan, recht derhalve om a priori uit te gaan van de stelling: Er is voor mij, voor mijn streven, voor mijne idealen plaats in de wereld. Wij zullen bezwaarlijk iets meer kunnen aantoonen dan dat onze natuur, onze levenstrek, ons innerlijk wezen ons daartoe dringt.

Behoort het dan misschien evenzeer als de drang tot gelooven tot het innerlijk wezen onzer natuur dat wij ons het recht van bestaan toekennen? Hangt dit onlosmakelijk samen met den levenstrek?

Welnu, dan keeren wij ook daarmeê terug tot de bovengestelde vraag, hoe dan in de noodzakelijkheid, waarmeê de levenstrek ons tot gelooven drijft, de zekerheid des geloofs ligt opgesloten.

Alsnu worden wij gewezen op het geloof aan de waarheid van ons innerlijk wezen, het geloof aan ons zelf.

Volgens het idealisme, zegt Hoekstra, is alle weten van het bovenzinnelijke wel een weten door het geloof, maar dit geloof is geenszins een meenen of een waarschijnlijk achten; het is of althans het kan zijn volstrekte zekerheid, wanneer en voor zoover het rust op het geloof aan de waarheid van ons eigen wezen [1]), en elders: die beschouwing der wereld, die aan ons innerlijk wezen beantwoordt, is de eenig ware [2]).

In gelijken zin spreken dr. Hugenholtz en prof. Rauwenhoff. Laatstgenoemde acht het idealisme alleen maar ook voldoende gelegitimeerd door de noodwendigheid waarop het steunt. Aan de waarheid der idealistische wereldbeschouwing niet te gelooven staat voor hem gelijk met aan zich zelf te vertwijfelen. Hij verklaart: non possum non credere. Erkennen dat hij ook wel anders zou kunnen, zou voor hem hetzelfde zijn als erkennen dat hij mogelijk in een staat van waanzin verkeerde. Maar mag hij gelooven dat hij recht heeft om te gelooven aan zich zelven, dan kan niemand hem ook het recht betwisten om zich te beroepen op dat: non possum non [3]).

Ieder hunner zegt op zijne wijze dat wij het recht hebben om aan ons zelf te gelooven en dat dit geloof aan ons zelf

---

1) Hoekstra Br. en Gr. 45 vlg. 2) Br. en Gr. 54.
3) Rauwenhoff t. a. p. 279 vlg.

ons het recht geeft om met onze waardeeringsoordeelen het wereldverband te interpreteeren.

Dat wij in 't algemeen aan ons zelf mogen gelooven, zal wel niemand ontkennen, maar dit is de vraag of het geloof aan ons zelf, dat ons geoorloofd is, van dien aard is dat wij nu ook met onze waardeeringsoordeelen het wereldverband mogen interpreteeren, en wel in dien zin dat wij van de toekomst onzer zedelijke idealen ons mogen verzekerd houden.

Welk geloof aan ons zelf wordt hier dan bedoeld?

Geen ander dan het geloof aan onze waardebeseffen, nader bepaald aan ons zedelijk waardebesef en dit geloof wordt nader toegelicht en verdedigd door de opmerking dat die waardebeseffen op ééne lijn moeten gesteld worden met andere uitingen van onzen geest, meer bepaald met de denkvormen waarin wij de wereld aanschouwen, ja zelfs met onze zintuigen. Vertrouwen wij van die denkvormen en zintuigen dat zij ons niet bedriegen, aan de waarheid van onze zedelijke waardeeringsoordeelen mogen wij dan evenmin twijfelen, maar met gelijke zekerheid aan den plicht een oneindige waarde en een volstrekt recht toekennen.

Versterkt wordt het vertrouwen op deze uitspraak van ons zedelijk bewustzijn, gelijk hierboven herinnerd werd, door het feit dat de onschendbaarheid van den plicht door geen wetenschappelijke verklaring van zijn oorsprong wordt omvergestooten en ons leven bij niet erkenning dier onschendbaarheid al zijn luister verliezen zou.

Het komt mij voor dat aan de bewijskracht van dit drieledig betoog tot handhaving van het geloof aan het volstrekt recht en de oneindige waarde van de plicht een en ander ontbreekt, waardoor althans eenige nadere toelichting noodig wordt.

Vooreerst zouden wij willen vragen of de vertrouwbaarheid onzer waardebeseffen wel met die onzer zintuigen en denkvormen op ééne lijn mag gesteld worden, daar toch omtrent den inhoud dier denkvormen geen verschil bestaat, maar omtrent den inhoud van het plichtbesef de meeningen zeer sterk uiteenloopen; te meer daar de waarde en haar maatstaf slechts voor ons bestaan krachtens hetgeen in ons waardeert en dus niet te contrôleeren zijn door eene hiervan afziende zuivere waarnemingswetenschap, maar alleen door vergelijkende waar-

deering [1]); ten andere, of met die gelijkstelling niet in strijd komt dat de verstandelijke denkvormen binnen den kring van het eindige blijven en het zedelijk waardebesef het absolute en oneindige vaststelt; ten derde, indien wij op onze denkvormen volkomen kunnen vertrouwen, waarom dr. Hugenholtz dan niet gezind is den denkvorm van middel en doel onmiddelijk op zijne wereldbeschouwing toetepassen (gelijk prof. Rauwenhoff voorslaat), maar eerst langs een omweg, alweêr door middel zijner waardebeseffen tot een teleologische wereldbeschouwing komt, die toch eigenlijk slechts in oneigenlijken zin dien naam draagt [2]); en of de stelling dat die wereldbeschouwing de eenig ware is die aan ons innerlijk wezen beantwoordt, de grondslag van geheel het betoog tot rechtvaardiging van het postulaat, hier dan niet wordt prijs gegeven; ten vierde waarom wat ons leven ontluistert de waarheid niet zijn kan.

Aangenomen evenwel dat wij op onze zedelijke waardebeseffen even zeker mogen vertrouwen als op onze verstandelijke denkvormen, dan is het nog de vraag, of wij er het wereldverband zoodanig mede mogen interpreteeren dat onze zedelijke idealen daarin een toekomst hebben.

Uit de meermalen vermelde gelijkstelling van onze waarnemende en waardeerende faculteiten vloeit niet meer voort dan dat wij met dezelfde zekerheid zedelijk goed en kwaad onderscheiden en het goede oneindig waardeeren als waarmeê wij in de wereld der stof en der geestes eenheid en oorzakelijk verband aannemen.

Maar bij deze interpretatie van het wereldverband blijven de postulaatmannen niet staan. Zij moet veel meer omvatten. Zeer bepaald den waarborg dat onze zedelijke idealen in de wereld bereikbaar zijn, ja, dat er een hoogere wereldorde bestaat, die ze bereikbaar maakt.

Op onderscheiden wijze wordt dit betoogd. In zijn „Bronnen en Grondslagen" had prof. Hoekstra daartoe herinnerd dat het streven naar zedelijke zelfverwezenlijking voortsproot uit levensbehoeften; dat wij als product der natuur op de mogelijkheid der bevrediging van onze levensbehoeften mogen reke-

---

1) Th. T. Januari 1879 p. 32.
2) Th. T. Juli, Sept. 1879 p. 525.

nen; derhalve dat de wereld op de verwezenlijking van onze zedelijke idealen ingericht moet zijn [1]).

Prof. Rauwenhoff had zich van de juistheid dier redeneering niet kunnen overtuigen en haar overbodig geacht [2]), waarna prof. Hoekstra in zijne „Gedachten" de stelling prijs gaf dat in de ons omringende natuur de gegevens moeten zijn voor de bevrediging van alle behoeften harer kinderen [3]). Dat hij hierbij het oog had ook op de behoefte aan zelfverwezenlijking leed geen twijfel, waar hij verklaarde: Behoefte aan en zucht naar zelfbehoud en zelfverwezenlijking is daarom nog geen objectief recht daarop [4]).

Dat wie die behoefte heeft dit recht toch kan laten gelden wordt wel volgehouden, maar nu op een anderen grond, in deze bewoordingen: Recht om van de wereldorde te eischen, dat zij in harmonie zij met onze behoefte aan zelfverwezenlijking, hebben wij alleen dan, wanneer de wereldorde zelve deze zelfverwezenlijking gebiedend vordert. Welke stelling wordt toegelicht in dezer voege: De gebiedende eisch der wereldorde is geheel iets anders dan zelfs de diepstgevoelde behoefte. Waar die eisch spreekt, daar zou, bij disharmonie, de wereldorde eene logische contradictie zijn.

Bedrieg ik mij niet, dan ligt ook in deze beperking van het recht op bevrediging van levensbehoeften eene inconsequentie en de veroordeeling van het betoog dat op 't plichtbesef rust. Als men eerst op den voorgrond gesteld heeft dat die wereldbeschouwing de eenig ware is, die aan ons innerlijk wezen beantwoordt en levensbehoeften, in 't bijzonder de behoefte aan zedelijke zelfverwezenlijking, tot ons innerlijk wezen rekent, dan volgt daaruit dat die levensbehoefte reeds als zoodanig in de wereld bevrediging vinden moet.

Maar prof. H wil dat niet meer en gaat daarmeê zijn vroeger gegeven betoog belangrijk wijzigen. Eerst heette de daad des geloofs gerechtvaardigd als zij uit levensbehoefte voortkwam, en in die rechtvaardiging lag dan de zekerheid des geloofs opgesloten, omdat levensbehoeften tot ons innerlijk wezen behooren en die wereldbeschouwing de eenig ware is die daaraan

---

1) pag. 54 vlg.
2) t. a. p. 278.
3) Th. T. Januari 1872 p. 29.
4) pag. 28.

beantwoordt; nu is 't niet genoeg dat men met een levensbehoefte te doen heeft, er moet bijkomen dat de wereldorde de zelfverwezenlijking gebiedend vordert.

Wel bezien is het voor die rechtvaardiging nu zelfs geheel onverschillig dat hier een behoefte bestaat of bestaan kan; als wij maar weten dat de wereldorde zelve de zelfverwezenlijking gebiedend vordert, dan hebben wij recht om van haar te eischen dat zij ons die mogelijk make.

Niet in den wil om te leven, niet in de behoefte aan zedelijk leven, maar in den plicht der zedelijke zelfverwezenlijking ligt nu, volgens Hoekstra, de rechtvaardiging der geloofsdaad die de zekerheid des geloofs zal aanbrengen.

Aldus.

Aan ons innerlijk wezen moet de wereld beantwoorden. Ons plichtbesef behoort daartoe. Aan dat plichtbesef moet die wereld dus beantwoorden. En wel in dien zin dat zedelijke zelfverwezenlijking mogelijk is.

Waarom, op welken grond in dien zin?

Wij hebben recht die mogelijkheid te eischen. Omdat het een logische contradictie zou zijn, indien de wereldorde zelfverwezenlijking gebiedend van ons vorderde, zonder haar mogelijk te maken, zegt Prof. Hoekstra.

Een logische contradictie? Maar indien daar waar de natuur ons levensbehoeften, zegge levensbehoeften, heeft ingeplant zonder voor dezer bevrediging behoorlijk zorg te dragen, geen logische contradictie mag worden aangenomen, waarom hier dan wel? Waarom moet eerst bij den gebiedenden eisch der wereldorde de logische contradictie ontstaan? In beide gevallen gevoel ik eenen van de wereldorde verkregenen onweerstaanbaren, minstens onafwijsbaren, tot mijn innerlijk wezen behoorenden drang; waarom heb ik nu wel recht om voor dien eenen, maar niet om voor den anderen plaats te vragen van de wereldorde?

Omdat de ervaring leert dat levensbehoeften niet altijd bevredigd worden?

Maar dat leert zij van het streven naar het ideaal evenzeer en dit juist is 't kenmerk van het godsdienstig geloof, dat het tegen ervaring in gelooft, hoopt, belijdt.

Maar een gebiedende eisch, zegt H., is toch geheel iets

anders dan zelfs de diepst gevoelde behoefte. Iets anders zeker, en dit brengt te weeg dat de logische contradictie, zoo zij bestaat, bij het plichtbesef in scherper licht komt dan bij de levensbehoefte; maar wie bij de laatste geen logische contradictie ziet, heeft zich het recht benomen haar in het eerste te zien.

Aangenomen evenwel dat hier eene tegenstrijdigheid, een contradictie bestaat, dan is het de vraag of zij een *logische* mag heeten, in dien zin dat de wereld niet logisch in elkaar zit, wanneer zij van ons gebiedend vordert wat zij ons ondoenlijk maakt; en of wij niet veeleer met eene in haar diepsten grond *ethische* contradictie te doen hebben. Waarom kunnen wij niet dulden dat van ons gebiedend gevorderd wordt wat wij niet doen kunnen? Omdat dat onbillijk is; onrechvaardig noemen wij den vader, die zijn zoon dwingen wil tot wat te doen hij hem onmogelijk maakt. Het kind heeft recht om van zijn ouders te eischen, dat zij alleen datgene van hem gebiedend vorderen, waartoe zij hem in staat zien of in staat stellen. Het tegenovergestelde is een zedelijke contradictie. Verklaart men nu dat men recht heeft om van de wereldorde te eischen, dat zij in harmonie zij met onze behoefte aan zelfverwezenlijking, daar zij die gebiedend van ons vordert, dan blijkt hieruit dat wij op die wereldorde een zedelijke categorie hebben toegepast, alsof zij een persoonlijk wezen was, dat ons zedelijke eischen stelt en waaraan wij wederkeerig zedelijke eischen mogen stellen; en in plaats van, gelijk bedoeld wordt, uitgaande van ons plichtbesef te komen tot het geloof aan Gods bestaan, zouden wij van dat geloof zijn uitgegaan om te komen tot de overtuiging dat er voor ons zedelijk ideaal plaats was in eene wereld, wier grond en drager immers krachtens zijn zedelijke natuur van den mensch niet gebiedend vorderen mag wat deze niet kan volbrengen.

Hier meen ik, zit de grondfout van Hoekstra's betoog. Hier althans drukt een bezwaar, dat ik nog niet uit den weg ruimen kan. Hier is aanleiding te over om aan een postuleeren, een eischen in letterlijken zin te denken. Verraadt zich dit niet onwillekeurig in de woordenkeus van Hoekstra? Waarom spreekt Hoekstra van ons „recht om van de wereld-

orde te eischen" en niet van „den grond waarop wij mogen onderstellen of vaststellen?

Waaraan ook anders dan aan een zedelijk recht kan men denken, wanneer men eerst verneemt: „Behoefte aan en zucht naar zelfbehoud en zelfverwezenlijking is daarom nog geen objectief recht daarop;" en bij wijze van gevolgtrekking terstond daarop gezegd wordt: „Is dit zoo, dan geeft de behoefte, hoe diep gevoeld, ons nog geen recht om eene wereldorde te postuleeren, waarin zij bevredigd wordt".

Als nu verder in verband hiermeê de onmiddellijk daarop volgende stelling aldus luidt: „Recht om van de wereldorde te eischen, dat zij in harmonie zij met onze behoefte aan zelfverwezenlijking, hebben wij alleen dan, wanneer de wereldorde zelve deze zelfverwezenlijking gebiedend vordert", dan hebben wij niet eens noodig te letten op de personificatie der wereldorde, als haar een „gebiedend vorderen" wordt toegeschreven, maar geeft de voorgaande stelling reeds duidelijk te verstaan dat Prof. Hoekstra hier een contradictie logisch noemt die in haar diepsten grond ethisch is; ten slotte, zij 't ook tegen zijn bedoeling, de wereldorde omschept tot een persoon, tot een zedelijk wezen, waaraan men zedelijke eischen stellen mag, en langs dien weg tot de bovenvermelde petitio principii komt.

Geheel daarmeê strookt dat — gelijk boven beredeneerd werd — het recht van bestaan zulk eene belangrijke plaats in het postulaatbetoog inneemt. Dit wederom is een recht dat een verhouding tusschen personen aanduidt, en dat alleen een persoon — gelijk hier ook geschiedt — tegen een persoon kan laten gelden. Wil de mensch zijn recht van bestaan dus tegenover de wereld laten gelden, dan wederom behandelt hij haar als een zedelijk wezen, dat rechten te eerbiedigen heeft, of hij onderstelt dat zij een grond en drager heeft, eene onderstelling, die ook hier in de genoemde petitio principii verloopt.

Eerst immers moet ik weten dat de wereld een persoonlijk wezen tot haar grond en drager heeft, eer ik eenig recht op haar d. i. dan op dat wezen mag laten gelden. Doe ik dit toch, ken ik mij het recht op bestaan of zelfverwezenlijking toe tegenover de wereld vóór dat ik dit weet, dan heb ik voor bewezen aangenomen wat juist te bewijzen was: t. w. er is een God.

Waar hier dus het postuleeren van Gods bestaan in zijn

diepsten grond berust op het laten gelden van eenig zedelijk recht, daar mag het in letterlijken zin een eischen heeten; een eisch die in dit geval gelijk elke petitio principii door de logica moet worden afgewezen.

Maar als nu dit eischen in letterlijken zin, hoe kennelijk ook opgesloten in zijn betoog, door Prof. H. toch niet bedoeld is, wat zal hij met die logische contradictie dan wèl bedoeld hebben? Ik denk, ongeveer hetzelfde wat Dr. Hugenholtz uit het volstrekte recht van den zedelijken eisch afleidt, waarover straks.

Wat Dr. Hugenholtz in 't algemeen aanvoert ten bewijze dat wij met onze waardebeseffen, met name met ons plichtbesef het wereldverband in den meer gemelden zin mogen interpreteeren, brengt ons daartoe niet.

De omstandigheid nl. dat onze waardeeringsoordeelen als noodzakelijke uitingen van onze organisatie, zoowel als deze, het produkt der Natuur zijn [1]) moge een nauwe verwantschap van de Natuur met die oordeelen aanwijzen, maar dat de wereldorde nu ook zijn moet gelijk die waardeeringsoordeelen postuleeren dat volgt er nog niet uit.

En dat zij, als drijfveeren van ons handelen, de menschelijke ontwikkeling voor 't grootste deel bepalen en beheerschen, geeft tot geen andere interpretatie van het wereldverband recht dan voor zoover menschen met die oordeelen daarop invloed uitoefenen; terwijl het ons te doen is om de werking te constateeren eener macht, die boven den mensch verheven een hoogere wereldorde dan wij nu zien tot stand brengt.

Doch deze beide argumenten kunnen wij veilig daarlaten, indien Dr. Hugenholtz, overgaande van het algemeene naar het bijzondere, in het onvoorwaardelijk plichtbesef de erkenning van die heilige Almacht, die alle leven beheerscht, terecht opgesloten ziet.

Op tweëerlei wijze wordt dit door hem betoogd; op grond eerst van het volstrekt recht, daarna van de oneindige waarde,

---

1) Th. T. September 1876 p. 513.

aan den plicht toegekend; en beide voortvloeiend uit het geloovig aanvaarden van den zedelijken eisch.

Wat het eerste betreft, die aan den zedelijken eisch volstrekt recht toekent, erkent het normale als het onbepaald geldige, waarnaar alle streven zich te richten heeft; en dit is — zegt Dr. Hugenholtz — onbestaanbaar tenzij bedoelde eisch de openbaring, de betooning zij der Macht die alle dingen beheerscht; anders gezegd: geen macht kan verbindend maken wat zij niet in staat is te verwezenlijken, of wel: het onbepaald verbindende is niets anders dan het alles beheerschende (onder een bepaald aspect).

In het onbestaanbare ligt dus hier de grond van het postulaat.

„Geen macht kan verbindend maken wat zij niet in staat is te verwezenlijken".

Dat wil dan zeggen: ik laat mij door de macht, die in den zedelijken eisch tot mij komt, verbinden tot onvoorwaardelijke gehoorzaamheid, dus moet ik in staat zijn dien eisch te vervullen; en (wat later ter sprake komt) moet die macht zelve mij daartoe in staat stellen. Aldus Hugenholtz.

De juistheid van dit betoog schijnt mij twijfelachtig toe.

Ik stem toe: tot het onmogelijke ben ik niet gehouden en geen macht ter wereld kan mij dwingen aan een zedelijken eisch, waaraan ik nimmer gehoorzamen kan, een volstrekt recht toe te kennen; de erkenning van het volstrekte recht sluit dus in dat ik die gehoorzaamheid in 't afgetrokkene niet onmogelijk acht: meer niet.

Hoe wordt die onweersprekelijke regel, ultra posse nemo tenetur, door ons toegepast? Zóó dat wij het recht van een zedelijken eisch, door wie ook tot ons gebracht, niet erkennen zoolang wij de volbrenging van dien eisch onmogelijk gelooven. Meestal wordt de mogelijkheid, waar zij bestaat, zoo gemakkelijk ingezien of op de wijsheid en rechtvaardigheid der autoriteit, die ons gebiedt, zoo zeer vertrouwd, dat wij zonder nader onderzoek die mogelijkheid voorloopig onderstellen en komt de liefde tot het ideaal in het spel, zoodat wij niets vuriger wenschen, dan juist datgene te doen wat van ons geëischt wordt, dan gaan wij te eer van de voorloopige onderstelling uit dat wij het wel zullen kunnen doen; wij willen 't alvast beproeven, *ook al is die mogelijkheid* onbe-

wijsbaar. Zoolang de onmogelijkheid ons maar niet blijkt, want dan is het met dat alvast beproeven gedaan; maar dan ook ontkennen wij het recht van den zedelijken eisch en wij gevoelen ons niet langer gebonden. Ultra posse nemo tenetur.

Derhalve, eerst weten of voorloopig onderstellen dat wij kunnen en dan de erkenning van het recht van den zedelijken eisch. En nu strookt hier wel meê, dat, waar dat recht erkend wordt, daar aan die mogelijkheid voorloopig wordt geloofd; maar niet wat Dr. Hugenholtz er van maakt: waar dat recht erkend wordt, daar staat de mogelijkheid vast. Hij plaatst den grond voor dat geloof in de erkenning van dat recht, terwijl — juist omgekeerd — dat recht steunt op dat geloof, in zoover namelijk, gelijk zoo even werd aangetoond, dit geloof noodig is om dat recht te kunnen erkennen

Dr. H. zal dit ontkennen en zeggen: op grond van mijn recht om aan mij zelf te gelooven, erken ik het recht, zelfs het volstrekte recht van den zedelijken eisch en acht mij daardoor gebonden zonder eenige andere consideratie daarvoor te behoeven; en daar nu niemand gehouden is het onmogelijke te volbrengen, zoo heb ik grond om aan de mogelijkheid mijner gehoorzaamheid aan dien zedelijken eisch te gelooven.

Onjuist. Uit de straks herinnerde, door niemand nog gewraakte toepassing van den regel dat men tot het onmogelijke niet verplicht is, blijkt dat wij het reeds op andere gronden rustende recht van een zedelijken eisch dikwijls blijven erkennen zonder van de mogelijkheid onzer gehoorzaamheid daaraan volkomen overtuigd te zijn; wij vertrouwen dan dat die mogelijkheid later ons wel blijken zal, wij hopen dat ten minste en onderstellen dit voorloopig; eene onderstelling evenwel, waarvan wij zeer goed kunnen weten dat zij nog nadere bevestiging behoeft; en die — ofschoon onzeker — ons niet verhindert het recht van den zedelijken eisch te blijven erkennen.

Als ik nu wèl zie, dan maakt Dr. H. zich schuldig aan een verkeerde toepassing van den bovenvermelden regel. Hij schijnt te meenen dat als de onmogelijkheid niet blijkt, de mogelijkheid reeds vast staat. Hij zegt immers· ik ben gehouden om aan den zedelijken eisch te gehoorzamen; tot het onmogelijke kan ik niet gehouden zijn; dus wat van mij geeischt wordt, zal ik zeker (nu of later) kunnen doen: terwijl hij

had moeten zeggen: dus wat van mij geeischt wordt zal ik misschien kunnen doen; of ik 't werkelijk kan zal later moeten blijken; zoolang de volstrekte onmogelijkheid mij niet blijkt, zal ik beproeven of ik 't kan. Beproeven of men kan, meer volgt hier niet met noodzakelijkheid uit de overtuiging dat niemand tot het onmogelijke gehouden is. Beproeven of men kan, maar dat is geheel iets anders dan zich vast overtuigd houden dat men kan; en om een vaste overtuiging is het hier te doen.

De verlangde en beloofde zekerheid van het godsdienstig geloof ligt dus in de erkenning van het recht van den zedelijken eisch niet opgesloten.

Hetzelfde bezwaar drukt op de redeneering van Kant, ten deele door Bruining overgenomen, omtrent de praktische onmogelijkheid om naar het ideaal te streven, zoo men aan zijn toekomst niet gelooft. De onmisbare voorwaarde voor dat streven is, blijkens de ervaring, niet een onwrikbaar geloof aan of een vaste verzekerdheid van, maar alleen een levendige hoop op de toekomst.

Tot hiertoe stuiten wij in het postulaatsbetoog op bezwaren, die in 't kort aldus kunnen worden samengevat:

Dat men verklaart de geloofsstelling niet te willen bewijzen, maar alleen de geloofsdaad te rechtvaardigen wekt geen bedenking, indien uit die rechtvaardiging maar zekerheid voortvloeit. Deze wordt dan ook in niet geringere mate dan op elk ander gebied ons beloofd; en wel op dezen grond dat het godsdienstig geloof met noodzakelijkheid voortspruit uit ons innerlijk wezen en dat, daar wij aan ons zelf mogen en moeten gelooven, die wereldbeschouwing de eenig ware is die aan dat innerlijk wezen beantwoordt. Intusschen de beloofde zekerheid des geloofs vinden wij daarin niet.

Wat tot dat innerlijk wezen gerekend wordt t. w. het zich toekennen van zijn bestaansrecht, levensbehoefte, drang naar zedelijke zelfverwezenlijking en onvoorwaardelijk plichtbesef geven ondanks alle recht om aan ons zelf te gelooven geen recht om van de toekomst onzer idealen vast overtuigd te zijn, veel min die te eischen; wel te verstaan niet op die wijze waarop dit op den weg van het postulaat bedoeld wordt. Immers:

het recht van bestaan wordt slechts toegekend maar niet bewezen;

behoefte aan en zucht naar zelfbehoud en zelfverwezenlijking geeft nog geen objectief recht daarop;

recht om van de wereldorde te eischen, dat zij in harmonie zij met onze behoefte aan zelfverwezenlijking, hebben wij alleen dan wanneer deze gebiedend gevorderd wordt door een zedelijk wezen, dat wij als grond en drager dier wereldorde aanmerken, t. w. God;

wie het volstrekt recht van den zedelijken eisch erkent of het zedelijk ideaal liefheeft is daarom nog niet zeker dat hij dien eisch volbrengen kan, m. a. w. dat hem de mogelijkheid van dat volbrengen gewaarborgd is.

Aangenomen evenwel dat deze bezwaren worden uit den weg geruimd, dan blijft het nog de vraag of de weg van het postulaat leidt tot het geloof aan een persoonlijk, Almachtig en Heilig God, Bestuurder der wereld.

Hierboven werd reeds herinnerd op hoe onderscheiden wijzen die vraag wordt beantwoord.

Kant betoogt daartoe dat niemand anders dan een wereldbesturend Opperwezen ons die in de wereldorde gegronde volkomen gelukzaligheid kan schenken, die op de volkomen zedelijkheid moet volgen.

De grondfout van dit betoog is overbekend. Daargelaten of Kant het recht had om met de praktische rede terug te nemen wat hij met de theoretische had verworpen, begrijpt men gemakkelijk dat niets ter wereld ons dwingt om uitwendig geluk aan deugdsbetrachting te verbinden dan juist de overtuiging dat er een God is, wiens alzoo begrepen rechtvaardigheid dit medebrengt; waaruit dus volgt dat wel het geloof aan harmonie tusschen deugd en geluk op het geloof aan God rust, maar niet omgekeerd, gelijk Kant heeft beweerd.

Prof. Hoekstra komt langs den weg van het postulaat strikt genomen niet verder dan tot een ideale of metaphysische wereldorde. Of de religieuse bewustheid al dan niet het geloof

aan een God postuleert, dat hangt z. i. alleen hiervan af, of het geloof aan de realiteit der metaphysische wereldorde het geloof aan een God, als den grond en drager daarvan, onderstelt. Volgens zijne religieuse bewustheid staat de bevestigende beantwoording dezer vraag vast.

De waarde dezer beantwoording kan evenwel niet nader worden onderzocht, omdat hij de gronden niet mededeelt, waarop voor hem die onderstelling van Gods bestaan rust en ten andere duidelijk verklaart dat hare volstrekte noodzakelijkheid zich niet gestreng laat bewijzen [1]).

Dr. Hugenholtz komt tot positiever resultaat. De zedelijke eisch, zegt hij, moet, zoo wij zijn recht erkennen, de openbaring, de betooning zijn der Macht die alle dingen beheerscht [2]), anders gezegd: geen macht kan verbindend maken wat zij niet in staat is te verwezenlijken.

Hierboven trachtten wij aan te toonen dat hiermeê niets anders bewezen wordt dan dat wie het volstrekte recht van den zedelijken eisch erkent gedwongen is het volbrengen van dien eisch nog niet onmogelijk te achten; doch ook indien wij ons tot niets anders verbinden konden dan tot datgene waarvan de mogelijkheid vaststond, dan nog is het de vraag of juist die macht zelve, die den zedelijken eisch tot ons brengt, ons in staat moet stellen dien te volbrengen en dit door alle dingen te beheerschen. In het afgetrokkene kan eene macht, b. v. de vaderlijke macht, als zij gebiedend optreedt, zeer wel geëerbiedigd worden, al is zij zelve niet in staat te verwezenlijken wat zij eischt; indien het kind — hoe of waardoor dan ook — daartoe maar in staat is.

En dat die macht, waar het den zedelijken eisch geldt, die tot ieder mensch komt, alle dingen zou moeten beheerschen, God zou moeten zijn, is hier nog veel minder aangetoond.

Brengt de erkenning der oneindige waarde van den zedelij-

1) *Th. T.* Jan. 1872 p. 19.

2) Die Macht noemt hij elders de ééne en oneindige (eeuwige, alomtegenwoordige) oorsprong en grond van al wat is en wordt, de oneindige, alwetende en alwijze geest; de genadige, rechtvaardige, barmhartige liefde; een Godsbegrip alzoo, dat aan volledigheid niets te wenschen overlaat. (Zie Th. T. Nov. 1880, p. 594).

ken eisch ons verder? [1]) Dr. Hugenholtz acht de erkenning van een hoogst en wezenlijk goed, waardig dat alles er voor worde achtergesteld, onbestaanbaar tenzij wij, bij het gehoorzamen aan den zedelijken eisch (betrekkelijk, bij benadering) deelgenooten worden van het Volmaakte leven, dat alleen oneindige waarde heeft en dus ook alleen iets van (zij 't ook nog eens betrekkelijke, maar toch van) wezenlijke waarde kan doen ontstaan.

In dien zin zegt Dr. Hugenholtz dat al ons waardeeren zijn beteekenis en recht zou verliezen, indien wij niet een waarde, een goed mochten erkennen, dat wij altijd slechts in betrekkelijke mate deelachtig worden, maar dat in objectieve volkomenheid, onafhankelijk van onze individueele waardeering moet bestaan [2]). Elders [3]) heet „het eeuwig volmaakte en volzalige, dat ook voor ons de bron kan zijn van het waarlijk goede en het ware goed, de oneindige liefde, het eindeloos levenwekkende leven, het Absolute", m. a. w. het leven in God. [4]).

Bedrieg ik mij niet dan ligt hier de nadruk op het objectieve en onafhankelijke van dat volmaakte leven; maar hoe die in de toekenning eener oneindige waarde aan het zedelijk ideaal opgesloten ligt, is niet recht duidelijk.

Het streven naar het zedelijk ideaal op grond der oneindige waarde, die ik aan dat ideaal toeken, onderstelt wel dat ik mij dit niet anders dan in volkomenheid kan voorstellen, maar nog niet dat het onafhankelijk van mijn voorstelling bestaat, en wel worden wij bij gehoorzaamheid aan den zedelijken eisch (betrekkelijk) deelgenooten aan het volmaakte leven, maar altijd aan een volmaaktheid, die wij ons (nog wel uit den aard onzer beperktheid slechts bij benadering) voorstellen. Ook zelfs indien die voorstelling niet slechts de volkomenheid naderde maar haar bereikt had, dan nog bleef dat volmaakt gedachte leven een gedachte, een conceptie van

---

1) Zie boven p. 276.

2) *Th. T.* 1879 p. 525.

3) t. a. p. 534.

4) In zijne „Schets enz." (Th. T. Nov. 1880, p. 594) wordt van dat volmaakte Leven gezegd, dat het zich in den drang ten goede in ons eigen binnenste als de Heilige Almacht openbaart.

onzen geest, die wij in ons leven ten aanschouwen trachten te brengen.

Tot het objectieve, van onze voorstelling onafhankelijke komen wij ook door de erkenning der oneindige waarde van het zedelijk ideaal niet.

Waarom zouden wij ook geen oneindige waarde kunnen toekennen aan datgene wat wij pogen te bereiken, maar dat nog nooit bereikt werd?

Uit de erkenning van het volstrekte recht en de oneindige waarde van den zedelijken eisch vloeit voor 't minst niet rechtstreeks voort dat de macht zelve, die daarin tot ons spreekt, alle dingen zou beheerschen.

Misschien langs een omweg?

Op het vertrouwen dat de zedelijke eisch, zoo wij zijn onschendbaar recht erkennen, ons inboezemt, moet, volgens Dr. H., alle nadruk gelegd worden. „Het godsdienstig geloof", verklaart hij elders, „is in den grond niet anders dan een vertrouwen, dat ons tevens en terstond en op ieder gebied een dienovereenkomstige opvatting doet koesteren in de eerste plaats van ons leven en straks van geheel het wereldverband, waarmeê dat leven vervlochten en waarvan het een uitvloeisel is" [1]). „Zoo wordt.... voor de godsdienstige verzekerdheid.... de wereld bezield en beheerscht door de macht, die ten goede, ter volmaking drijft, de macht waarvoor geheel ons binnenste zich buigt en wier heerlijkheid zich voor ons afspiegelt in de idealen die zij ons oprijzen doet. Daarom en alzoo gelooven wij in God, in de heilige almacht" [2]).

Tot op zekere hoogte verdient dit betoog instemming. Vertrouw ik op de macht die mij ten goede drijft, vertrouw ik dit in dien zin dat mijn zedelijk ideaal een toekomst heeft, dan vertrouw ik m. a. w. dat de wereld daaraan dienstbaar gemaakt worden zal. Het laatste is in het eerste opgesloten.

Ook ligt het voor de hand dat de macht, welke die wereld aan het zedelijk ideaal dienstbaar maken zal, in die macht ten goede zich moet afspiegelen, laat ons liever zeggen: de macht ten goede zelve moet zijn, in welken vorm dan ook.

---

1) Stemmen uit de Vrije gemeente 1879 Afl. IX p. 293 vlg.
2) t. a. p. pag. 294.

Maar dat nu die macht — gelijk Dr. H. beweert — de wereld „bezielt en beheerscht", dat zij is „de oorsprong en bezieling van dat wereldverband, waaruit al wat ik heb en ben mij toevloeit" [1]), dit eischt nader bewijs.

Of acht Dr. H. dit soms opgesloten in de slotwoorden, in de omstandigheid dat al wat wij hebben en zijn uit het wereldverband ons toevloeit?

Maar dit bewijst slechts dat in het wereldverband de gegevens moeten zijn, waaruit de drang ten goede ons is toegevloeid, geenszins dat de wereld door de macht ten goede bezield en beheerscht wordt en het wereldverband zelf er zijn oorsprong aan verschuldigd is.

Maar wijst het onvoorwaardelijk plichtbesef niet naar een bovenzinnelijken oorsprong terug? Blijkt de macht, die in ons binnenste ons ten goede drijft niet een bovenzinnelijk karakter te dragen? En moet daaruit dan niet volgen dat het wereldverband, waaruit al wat wij hebben en zijn ons toevloeit, aan die bovenzinnelijke macht haar oorsprong verschuldigd is, door haar bezield en beheerscht wordt?

Werkelijk wordt aan het plichtbesef o. a. door Prof. Hoekstra, Dr. Hugenholtz en ook door Prof. Kuenen een bovenzinnelijk karakter toegekend. „Het besef van onvoorwaardelijken plicht" zegt Hoekstra, is of zelfstandig, of kan slechts verklaard worden uit een metafysischen grond in onzen eigen geest" [2]).

Hugenholtz wil „in den zedelijken drang daarbinnen een macht erkend hebben, die hoewel binnen in ons zich openbarende, hoog boven al het menschelijke en al het eindige staat" [3]) en Kuenen verklaart dat „onze zedelijke natuur ons vergewist van de werking en dus van het bestaan eener hoogere macht dan die zich in de stofwisseling, in het behoud van arbeidsvermogen en hoe de verdere natuurwetten heeten mogen, openbaart [4]).

1) Stemmen 1880 VI 163.
2) Th. T. Januari 1872. p. 30.
3) Stemmen 1880 VI. pag. 162.
4) Immanuel Kant. Een voorlezing p. 44.

Staat nu het wereldverband, waaruit immers met al het andere, dat wij hebben en zijn, die bovenzinnelijke drang ten goede ons is toegevloeid, niet ook zelf onder zijn macht?

Met prof. Hoekstra meen ik dat wij zoo niet verder komen dan tot het geloof aan een bovenzinnelijke wereldorde, dat wel bij de meesten het geloof aan een God in zich sluit, maar een geloof 't welk zich niet streng laat bewijzen [1]).

Zoo komen wij niet verder dan tot het vertrouwen dat de macht die in ons binnenste ons ten goede drijft, ook al is zij bovenzinnelijk, de wereld aan het zedelijk ideaal eenvoudig dienstbaar maakt.

Doch nu doet zich de vraag voor of zij dit wel kan, indien zij de wereld niet in allen deele beheerscht; of de bedoelde dienstbaarheid der wereld wel denkbaar is zonder een zedelijk wereldbestuur.

Dr. Bruining geeft hierop een bevestigend antwoord. Hij beweert o. a. dat de zedelijke macht, die zich in 's menschen hart en geweten openbaart, uit de gegevens en op den grondslag der natuurlijke wereldorde de zedelijke wereldorde schept, op grond dat de natuurlijke wereldorde de bouwstoffen levert voor de zedelijke wereld, maar dat dat, wat die elementen tot een eigenaardig geheel vereenigt en aan dat geheel het karakter van zedelijke wereld geeft, uitsluitend is de betrekking, waarin zij staan met het zedelijk streven en handelen van den mensch [2]); dat de natuur haar eigen gang gaat en de werking der godheid [3]) uitsluitend te zoeken is in den drang binnen in ons om onder alle omstandigheden te jagen naar zedelijke volmaking [4]).

Heeft hij hier den innigen band tusschen het zedelijk en zinnelijk leven niet voorbij gezien?

Dr. B. antwoordt dat wij die beide, de werking der zedelijke macht in ons en de natuurlijke orde van dingen met al hare gevolgen, van elkander kunnen onderscheiden, omdat de tallooze invloeden, die van deze laatste tot ons komen, het ze-

---

1) Th. T. Juni 1872. p. 32 cf p. 19.
2) Th. T. 1877. November p. 604.
3) In oneigenlijken zin door Dr. B. bedoeld.
4) T. a. p. pag. 620.

delijk streven wel in ons wekken en bevorderen, maar niet voortbrengen [1]).

Heeft Dr. B. op zijn standpunt wel recht om zoo te spreken? Niemand is afkeeriger dan hij van een metaphysischen grond voor het plichtbesef; dat het bestaan van 's menschen zedelijken aanleg zonder de hypothese van een redelijk en zedelijk proces in de wereld onverklaarbaar is waagt hij niet te beslissen [2]); maar hoe kan hij dan een zelfstandige, van de natuurorde onafhankelijken oorsprong aan het plichtbesef toekennen?

En kan hij dit op zijn standpunt niet, dan moet hij den invloed der natuurorde op ons zedelijk streven wel degelijk erkennen en moet het zijn geloof aan de toekomst van het ideaal schokken dat de natuur storeloos haar eigen gang gaat. Wat waarborgt hem dat zij niet te eeniger tijd het plichtbesef in den mensch uitroeit?

Uitroeien? Dat kan niet, zegt Dr. B. Zelfs kan onze zedelijke aanleg op den duur in zijn ontwikkeling niet worden belemmerd [3]).

Hoe komt Dr. B. aan deze verzekerheid?

Door zedelijke ontwikkeling, want zij doet hem de macht door de zedelijke persoonlijkheden in de wereld uitgeoefend, erkennen en leert hem in de geschiedenis der menschheid bovenal de geschiedenis van den zedelijken vooruitgang, van den strijd en de voortgaande zegepraal der zedelijke ideeën zien. Voorts en vooral zij voert hem rechtstreeks tot een hoogere voorstelling van het wezen van den mensch [4]).

Dat sommigen op die wijze aan die verzekerheid komen, lijdt geen twijfel; ook Dr. Bruining zelf? 't Is nauwelijks te verwachten dat hij met zijn „hartstocht der werkelijkheid", met zijn „behoefte om in zijn godsdienstige voorstellingen niets op nemen dan wat volkomen en onmiddellijk zeker is" [5]) „aan de onuitroeibaarheid van ons plichtbesef zou gelooven op grond van onze gebrekkige ervaring omtrent den zedelijken vooruitgang in de menscheid. Dat ervaringsbewijs schiet hier zeker te kort; zelfs om steun te geven aan die „hoogere

1) T. a. p. 2) p. 602. 3) T. a. p. pag. 598.
4) p. 598 vlg. 5) p. 621.

voorstelling van het wezen van den mensch", die het dan eigenlijk doen moet.

Maar wat bedoelt hij met die hoogere voorstelling?

Een bovenzinnelijk karakter aan het plichtbesef toekennen wil hij in geen geval. Wat dan?

Wel bezien hebben die onvolledige ervaring en die niet nader omschreven „hoogere voorstelling" met dat geloof aan de onuitroeibaarheid en onweerstaanbaarheid van het plichtbesef bitter weinig te maken.

De zaak is eenvoudig deze. Aan de toekomst der zedelijke idealen gelooft Dr. B. omdat hij anders daarvoor niet werken kan. Een zedelijk wereldbestuur kan hij om bekende redenen niet aannemen. Voor den waarborg dier toekomst schiet dus niets anders over dan de drang ten goede, het streven naar het ideaal zelf. Daarom moet dit onuitroeibaar en onweerstaanbaar zijn. Het geloof daaraan is een postulaat, anders niet, gebouwd op de straks genoemde praktische onmogelijkheid. Daar deze evenwel, gelijk hier boven is aangetoond [1]), daaraan geen hechten grond geeft, is het op Dr. B's standpunt met die onuitroeibaarheid en onweerstaanbaarheid niet best gesteld, en wordt het dienstbaar maken der wereld aan het zedelijk ideaal door ons „hooger ik" tamelijk onzeker. Voor het vertrouwen op de toekomst van dat ideaal zou het geloof aan een zedelijk wereldbestuur juist hier uitnemende diensten bewijzen.

Is dit anders indien aan het plichtbesef zeer beslist een bovenzinnelijk karakter wordt toegekend?

Maar hier bestaat, naar ik meen, veel minder noodzakelijkheid om een persoonlijk zedelijk wereldbestuur te onderstellen.

Wanneer die drang ten goede meer is dan „een vrucht van gewoonte, van overlevering en overerving en wat dies meer zij", eene macht verheven boven „de blinde natuurnoodwendigheid", dan moet zij veeleer, in voege als Dr. B. beschrijft, de wereld aan het zedelijk ideaal dienstbaar kunnen maken, zonder een Godheid te postuleeren die haar daarop heeft ingericht. Dan

---

1) Zie p. 295.

immers moet ons plichtbesef, als van hoogeren oorsprong, veel beter stand kunnen houden tegen mogelijk noodlottigen invloed van natuur en zinnelijk leven.

Het geloof aan de toekomst van het zedelijk ideaal dwingt hier tot geen andere onderstelling dan dat de wereld, hoe of waardoor dan ook, daarop ingericht zij (ingericht als verbum neutrum); niet dat een Godheid haar daartoe beheersche en daarop ingericht hebbe.

Resultaat is dus dat de op den weg van het postulaat beproefde rechtvaardiging van het geloof aan God geene zekerheid daaraan verleent.

Toch zal ik niet ontkennen dat het onvoorwaardelijk plichtbesef een niet te verachten grond van het godsdienstig geloof bevat, t. w. in zijn bovenzinnelijk karakter. „Uitgaande van het volstrekt onvoorwaardelijk plichtbesef, zegt prof. Hoekstra, voeren alle wegen tot het geloof aan een bovenzinnelijke wereldorde [1]). In gelijken geest, herinnerden wij reeds, spreken Prof. Kuenen en Dr. Hugenholtz. Desgelijks schreef Prof. A. Pierson in 1865: „De geheele metafysika ligt verborgen in dat ééne woord: plicht. Wie plicht zegt, zegt bestemming, wie van bestemming spreekt, niet voor het geslacht maar voor het individu, treedt buiten het gebied der natuur [2]).

Of nu die bestemming een persoonlijk, zelfbewust, hoogste wezen doet onderstellen, dat ons bestemd heeft; of die hoogere wereldorde, waartoe wij door ons plichtbesef behooren, zoodanig wezen als haar grond en drager heeft, laat zich — gelijk prof. Hoekstra verklaart — niet gestreng bewijzen.

Maar wel ligt de onderstelling voor de hand dat diezelfde bovenzinnelijke grond der dingen, waarin ons onvoorwaardelijk plichtbesef wortelt, ook de grond is dier natuurlijke orde der dingen, waarin ons zedelijk leven vervlochten is; de alles bewegende drijfkracht, die door geen wetenschap nog is verklaard. Doch hier raken wij het vraagstuk der teleologische wereldbeschouwing, waarover ik thans niet te handelen heb.

1) Th. T. Jan. 1872, p. 32.
2) Tijdspiegel 1865, p. 56.

De aandacht te vestigen op eenige bezwaren, die m. i. het standpunt van het postulaat aankleven, was mijn hoofddoel, en terwijl ik het in geenen deele onmogelijk acht dat eene nadere toelichting van dat standpunt die bezwaren zal uit den weg ruimen, voeg ik er gaarne bij dat het mij bij het schrijven van dit opstel te doen geweest is om die toelichting uit te lokken.

L. H. Slotemaker.

HET JONGSTE ONDERZOEK OMTRENT ZWINGLI EN ZIJNE LEER.

Dr. H. Bavinck, De ethiek van Ulrich Zwingli, 1880.

I.

Zelfs bij het lezen van een boek over Zwingli in zoo keurigen vorm geschreven als het akademisch proefschrift van Dr. Bavinck inderdaad is en dat van zooveel grondige studie getuigt, laat zich nu en dan de gedachte niet onderdrukken: wat is het geheim van de bekoring, die er in ligt, zich te verdiepen in de denkbeelden van den Zurichschen patriot-hervormer? Wat hebben wij eigenlijk aan deze uiteenzetting, al is die nog zoo juist, van de wereld- en levensbeschouwing, van de zienswijze over 's menschen zedelijken toestand en idealen, over de godsdienstige en kerkelijke en maatschappelijke vraagstukken van *zijn* tijd, die dezen Christen-humanist eigen is geweest?

Maar men kan 't ook een der loffelijke eigenschappen van Bavinck's werk noemen, dat hij den lezer zulk eene vraag op de lippen legt; liever dan hem een antwoord daarop voor te schrijven.

Over 't geheel geeft dit geschrift met gelukkige juistheid den indruk weêr, dien men bij het lezen van Zwingli's werken van diens persoon en denkbeelden ontvangt. — Door een overvloed van citaten, meestal goed gekozen, stelt de schrijver ons in staat, zelven den gedachtengang van den hervormer na te gaan. Blijkbaar is hij in diens werken zeer te huis. Niet alleen in de latijnsche die zich aangenaam laten lezen, maar ook in de duitsche, d. i. alamanische; eene voor ongeoefenden ze-

ker weinig aantrekkende lektuur. Ik zou waarlijk niet weten, wat over die gedeelten van Zwingli's levensleer, die Bavinck behandelt, uit de werken van den hervormer nog meer kan worden bijgebracht dan de schrijver doet.

Niets is aan zijne opmerkzaamheid ontsnapt van wat Zw. als godgeleerde of als burger tot eene eigenaardige persoonlijkheid heeft gemaakt. Het materiaal om hem te leeren kennen is hier zoo goed als volledig bijeen.

Dr. Bavinck doet b. v. sterk genoeg uitkomen, hoe de reformator niets minder dan eene systematische wereldbeschouwing of een stelsel van ethiek heeft geleverd. Hoe wij bij hem herhaaldelijk uitspraken vinden, die elkaâr tegenspreken; waarvan althans de samenhang zich niet laat inzien. Hoe in wat hij godsvrucht achtte het historisch en dogmatisch moment op den achtergrond treedt; hoe bij hem Godsvertrouwen de kern van alle geloof is. Hoe de zedelijke verheffing van zijn volk de gedachte is die Zw. drijft; niet b. v. de redding van zondaren, noch ook ijver voor „de waarheid".

Voorts: welk eene merkwaardige mate van nuchterheid en gezond verstand in den besten zin van het woord dezen zoon der 16de eeuw kenmerkte, die — idealist overigens, volgens Dr. B's herhaalde verzekering — onbelemmerd door theorieën of dogma's, de wereld en de menschen nam zoo als zij zich aan hem voordeden, en de waarde van beginselen en denkbeelden meestal schijnt te hebben afgemeten naar de zedelijke vrucht die hij van hare verbreiding verwachtte. Zwingli is de humanist onder de hervormers: dit werd en wordt altijd gezegd. Bij Bavinck kan men uit de stukken aangetoond zien, dat en hoe hij het is geweest.

Maar — winnen wij veel met die wetenschap?

Zwingli's schriften vormen over 't geheel, reeds merkte ik dit op, eene aangename lektuur. Nu doet het zeker reeds goed, ons zelven te vergeten en op te gaan in den gedachtenkring van zulk een waarlijk niet gewoon man; te zien, hoe hij blijkbaar op den weg van zijn godsdienstig leven zoo min als van zijne godgeleerde bespiegeling groote moeilijkheden ontmoette; hoe voor hem alles wat hem te weten en te doen noodig was met de grootste zekerheid vaststond. Kalm en helder vloeien zijne betoogen. Verwacht iemand in de geschrif-

ten uit den hervormingstijd overal de sporen te vinden van eene worsteling tusschen sterke godsdienstige hartstochten; redeneeringen over vragen en in denkvormen ons geheel vreemd; voorstellingen, waarin wij moeite zullen hebben ons te verplaatsen; bij Zwingli niets van dien aard. Geheele bladzijden uit zijne werken hadden ook wel in de 18de of 19de eeuw geschreven kunnen zijn.

Ik denk b. v. aan zijn bijbelverklaring met haar zeer praktische strekking. Hij weet niet hoe sterk hij zal waarschuwen tegen het onverstandig bidden om allerlei aardsche zegeningen; bidden is vertrouwend het hart uitstorten; de landman kan aan den ploeg bidden als hij zijn handwerk vromelijk drijft. Wat, om verder iets te noemen, den Zondag betreft: op dien dag moest de Christen (te Zurich volgens bevel der overheid) eerst naar de godsdienstoefening, maar verder was het Joodsche ceremoniedienst en vormvergoding, als men b. v. bij slecht weêr en dus bij gevaar van bederf het hooi niet durfde binnenhalen omdat het Zondag was. — God liefhebben en den naasten, dat is het kort begrip der christelijke godsvrucht: deden wij dat, dan waren ook wij vrij en hadden geen wet noodig. Over 't geheel: de gezindheid — niet zoo als bij Luther het geloof — de liefdevolle zin des harten, die stempelt eerst ons doen tot een christelijk handelen; enz. enz.

Al ontmoet men voorts bij Zw. dezelfde denkbeelden bij allerlei verschillende aanleidingen weêr: hij verveelt zijne lezers zelden. Men voelt te veel, hoe alles wat hij schrijft voor hem zoo wel als voor hen de mérite de l'àpropos had.

Maar .... dat had het *toen*. Of wij in onzen tijd nog veel van hem kunnen leeren, ziedaar wat ik waag te betwijfelen. Een merkwaardig man in zijne eeuw, is hij dat toch vooral — ik denk niet aan zijn persoon, maar aan zijne leer — door zijne natuurlijkheid, onbevangenheid, gezond verstand, praktischen zin: eigenschappen, die zijne denkbeelden voor ons, ik zei bijna, te gewoon, te alledaagsch maken. Even als het niets afdoet tot de verdiensten van Lessings Nathan, dat wij daaruit voor onze theorieën over humaniteit en waardeering niet veel nieuws meer kunnen leeren, en men zelfs de vraag zou kunnen opwerpen, of wij niet daarin verder zijn gekomen dan hij.

Dat is met een man als Luther zoo geheel anders. In te

dringen in het godsdienstig gemoedsbestaan van eenig mensch wie hij ook zij, verrijkt reeds onze menschenkennis op eene wijze dat daarmede ook onze Godskennis kan vermeerderen. En als ons dan een blik in een zoo rijk gemoed als dat van Luther wordt gegund: — en deze heeft de wereld gelegenheid te over gegeven in zijn leven te lezen: — dan kan geen verschil van tijd de waarde dier kennis te niet doen. Doch bij Zwingli merkt men van zijne persoonlijke ervaringen, van wat hij zelf doorleefd heeft, weinig. Trekken zoo als Bavinck er een aanhaalt, bl. 126 noot, zijn al zeer zeldzaam. Maatschappelijk hervormer boven alles, staatsman als gij wilt: — de godsdienstige beweging trouwens was toen ter tijd eene maatschappelijke, en te Zurich dekten burgerlijk en godsdienstig leven elkaâr geheel: — biedt hij, althans indien ik op mijn indrukken mag afgaan, weinig wat de verschijnselen van 't godsdienstig leven kan ophelderen.

En zijne godgeleerdheid? „De *Ethiek* van Zw." heet Bavinck's dissertatie. Als ethiek is de wetenschap der zedelijke verschijnselen, deze ontleed, verklaard, en in samenhang met elkaâr en met onze verdere wereld- en levensbeschouwing gebracht: dan vindiceert die titel voor den hervormer iets wat deze niet bezat. De lezers van B.'s proefschrift mogen beoordeelen, of Zw. de groote zedekundige vraagstukken zoo heeft gesteld of tot de oplossing daarvan ons zooveel nader heeft gebracht, dat daarom zijne schriften als b. v. die van Spinoza nog der studie waardig blijven.

Met al zijne eigenaardige denkbeelden over Gods voorzienigheid, over de zaligheid der heidenen, over 't avondmaal, over kerk en doop, moet ik toch bekennen, dat hij mij meer herinnert aan een van die mannen zooals onze tijd ze nog wel heeft gekend: gematigd orthodox of oud-supranaturalist, besliste voorstanders van deze en gene waarheden, rijk begaafde geesten, wellicht ook niet zonder een en ander eigenaardigs in hun zienswijze; maar wier kracht toch zoo uitsluitend ligt in hun praktischen arbeid, hun preêken b. v. of sociale verdiensten, dat niemand er aan denken zal uit hun schriften een dogmatiek of ethiek op te maken. Niet wat zij hebben geweten of gemeend te weten, maar wat zij in hun arbeid zijn geweest bepaalt hun waarde.

Geheel anders moet men natuurlijk oordeelen over de waarde, die bekendheid met de denkbeelden van mannen als Zwingli voor onzen tijd heeft, als men aan die vaders der kerk een zeker normatief gezag toekent of zelfs hunne leer houdt voor de bij benadering meest juiste vertolking der zelfopenbaring Gods. Draagt ergens de godgeleerdheid een overwegend kerkelijk karakter of spreekt de vroomheid uitsluitend of bij voorkeur de taal der oude dogmatische literatuur, dan geeft die kennis reeds eene zekere vaardigheid om de kerktaal te hanteeren: wat in Duitschland velerwege, in ons land wellicht ook hier en daar tot de nuttige kundigheden behoort. Maar als het nu waar is, dat slechts voor een deel godsdienstige motieven de protestantsche dogmatiek hebben beheerscht, dat die dogmatiek dikwijls geheel buiten de feitelijke vroomheid van hare belijders omging? Dan kunnen wij daaruit weinig vermeerdering onzer kennis van het godsdienstig gemoedsleven en dus der goddelijke factoren in de wereld verwachten. — En de gang van het vrome leven in het groot ligt voor ons veel te weinig open, dan dat wij daarop theorieën over den gang van Gods openbaringen kunnen bouwen. Tot het onderzoek van wat in de individuen omgaat zijn wij m. i. beperkt.

Er bestaat een historische lijn, dat spreekt van zelf, zoowel van godsdienstige leer als van godsdienstig leven. Er bestaan zeker in ons vaderland kringen waarin men van het eene geslacht tot het andere zoo leeft in de oude gereformeerde lektuur, dat het daar niet gezocht maar volkomen natuurlijk is, als men b. v. de vraag of de oprichting der vrije universiteit op gereformeerden grondslag in 1880 zedelijk gewettigd mag heeten, opheldert ook o. a. met citaten uit „onzen grooten canonist Voetius''. Alleen zijn in casu de denkbeelden van mannen als Voetius niet meer eene bijdrage tot de louter historische kennis der geestesrichtingen van de 17de eeuw, dan dat wij ons daardoor kunnen laten voorlichten over wat thans bij geheel andere verhouding tusschen staat, kerk en wetenschap goed en oorbaar kan zijn? Nog eens: de gehechtheid aan de gereformeerde traditiën niet alleen, ook aan de oude gereformeerde leeringen en instellingen, komt ten onzent zeker niet alleen uit de studeer- ook voor een deel wel uit de binnenkamer; 't is niet alleen de vrucht van wetenschappelijke, anti-

quarische velleïteiten, ook wel van vroomheid en piëteit; zij is niet alleen geboren in den politieken partijstrijd, maar zeker voor een goed deel uit den stillen huiselijken kring meegegeven. Den ouden kalvinistischen leervorm weer te willen invoeren in onze 19de eeuw, maakt wel den indruk van repristinatie te wezen, romantiek, revolutie, zoo goed als het revolutie zijn zou, geen doortrekken van de historische lijn, als een partij onze grondwet wou gaan vervangen door de acte van Unie, of onze moderne volkstoestanden wou gaan wringen in de bepalingen van het roomsch-hollandsch recht. Doch er bestaat natuurlijk ten onzent eene gereformeerde strooming, die o. a. ook in onze moderne theologie niet te miskennen is. Wie die gereformeerde lijn het zuiverst of het wettigst — wat moet ik zeggen? — doortrekt, gaat ons thans niet aan. Maar 't spreekt van zelf, dat wie zich op die lijn bewegen belangstellen in wat hun daarop voorafging, in de mannen wier werken of denken de richting ook van hun gelooven en streven meê heeft bepaald. Ik ben echter niet zoo zeker als Dr. B. schijnt te zijn — en hiermede keer ik tot Zwingli weer — dat men op die lijn dezen zal ontmoeten. Ik betwijfel of er veel samenhang is tusschen hem en den gereformeerden geest, niet in de Zurichsche maar in onze Nederlandsche kerk; en of dus studie van Zwingli het inzicht in dat godsdienstig leven veel verhelderen kan.

Juist omdat Bavinck's werk om zijn volledigheid en om zijn uitnemenden vorm zeker veel zal worden gelezen; omdat het bij de herlevende belangstelling in het verleden der Hervormde kerk wel meestal voor de kennis van Zw. dienst zal moeten doen; — het onderwerp behoort niet tot die waarvan spoedig eene nieuwe behandeling kan worden verwacht; — juist daarom acht ik het plicht opmerkzaam te maken op een en ander, waarin B. naar 't mij voorkomt, Zwingli's zienswijze niet geheel juist weêrgeeft.

En dat op een enkel punt van ingrijpend belang. Van mijn lof neem ik niets terug. Wij hebben nu een werk in onze taal, dat geeft wat Tichler in 1858 moeilijk geven kon; een werk dat ook in 't buitenland niet onopgemerkt schijnt te blijven, en waarvoor wij den auteur wel dankbaar mogen zijn. Luiden dan ook mijne bedenkingen even sterk als mijn lof: de ge-

leerde schrijver zie daarin alleen het bewijs van de liefde, waarmeê ik mij in zijn arbeid en in Zwingli heb verdiept. Laat mij hier bij voegen, dat niet Dr. Bavinck maar ik deze studie over Zwingli in verband beschouw met verschijnselen van onzen tijd. Zijn werk bevat geene toespeling daarop, en is zoo rein van alles wat naar een partijschrift zweemt als godgeleerde arbeid maar wezen kan.

II.

Dr. Bavinck's proefschrift — hierop komt mijne hoofdaanmerking neer: — geeft ons wel denzelfden rijken schat van denkbeelden en meeningen dien wij bij de lektuur van Zw. aantreffen, en dezen behoorlijk in rubrieken gerangschikt; maar ook hem is het niet gelukt, enkele leidende gedachten te vinden, die aan dat geheel een bepaalde signatuur verleenen. Ik vrees dan ook, dat uit zijn slotwoord, een résumé van het werk (bl. 172—179), niemand een scherp geteekenden indruk van Zwingli's „ethiek" ontvangt. Het is te veel een allerlei zonder innerlijk verband: en de conclusie dat dit verband ook bij Zw. zelven heeft ontbroken, trekt B. niet.

Wat is het geval?

Eene voorname verdienste van B.'s werk en die bij een jeugdig auteur dubbele waardeering verdient, is de onbevangenheid, waarmee hij Zwingli's denkbeelden uiteenzet en bespreekt. Geen vooraf opgevatte meening heeft hem geleid; geen zweem van toeleg om Zw. te verheerlijken. 't Wordt niet verzwegen waar diens zwakke zijden liggen, waar hij met zich zelven in strijd komt, waar hij onderling tegenstrijdige meeningen huldigt, of althans zijne voorstelling duister is of zwevend.

Hoe rijmt b.v. Zwingli zijne dikwijls herhaalde voorstelling, dat de eene zijde van 's menschen natuur, het vleesch, geheel en al bedorven is door de zonde, eene leer door hem in de meest krasse bewoordingen („quidquid caro cogitat et vult hoc totum contra deum est," VI, b. 103, enz.) verkondigd, met zijn gezegde, dat het het vleesch was, een affectus carnis welke Jezus deed bidden: laat dezen drinkbeker voorbijgaan (VI, 501); hoe zijne gewone bewering dat de affectus zondig zijn, ijdel, boos, met o. a. V, 191: videmus affectus quos-

dam esse, qui si metu dei et fide temperentur, minime mali sunt, quos Graeci ἤθη vocant, ut est amor parentum in liberos, rursus liberorum in parentes? (Bav. bl. 15). Hoe verheft zich Zw. uit zijn oordeel over de heerschappij der onzedelijkheid en de verdorvenheid der wereld, die hij niet donker genoeg weet te schilderen, tot dat praktisch idealisme, tot dien moed voor de toekomst, die hem gelijk alle geloovigen eigen is geweest? Was zijn geloof, dat alles van God als oorzaak moet worden afgeleid, wereldwijsheid of levenservaring: determinisme of praedestinatiegeloof? (Bav. bl. 38). Hoe heeft hij zijn geloof aan de zaligheid der heidenen kunnen rijmen met wat toch ook voor hem schijnt vast te staan, de onmisbaarheid van Christus? (Bav. 31). Hoe dit, dat de mensch aan God en aan God alleen zich vastklemmen moet en Dien alleen gehoorzamen, met het droit divin der overheid; met den dwang dien hij tegenover andersdenkenden gewettigd achtte? Welke moest volgens hem de betrekking zijn tusschen kerk en staat?

Het zijn inderdaad deze en dergelijke vragen, die bij de lektuur van Zwingli rijzen, en die ook door Dr. Bavinck worden opgeworpen. — Maar de antwoorden die deze er op geeft, komen mij niet altijd bevredigend voor, al ontleent hij ze uitsluitend aan uitspraken van den hervormer zelven.

Doch daarin schuilt juist, naar ik meen, de oorzaak dat B. nu en dan zich vergist. Hij heeft zich niet altijd genoeg rekenschap gegeven van de beteekenis, die de expressa verba van Zwingli voor dezen zelven hadden; hiervan, hoever de strekking gaat, die deze zelf in ieder voorkomend geval daaraan wil hebben toegekend. Hij vergat soms, dat die beteekenis met verschil van tijd en landaard en persoonlijkheid mede zich wijzigt; hoe b.v. Zwingli bij wat hij *ecclesia* noemt op een geheel ander verschijnsel het oog heeft dan wij als wij van *kerk* spreken. Het meest geldt dit van onze godsdienstige taal: zoo is het uit den aard der zaak iets geheel anders of Böhme van Gods liefde spreekt, dan of wij van een rationalist dezelfde uitdrukking lezen.

Ten andere: vergis ik mij of hield Dr. B. niet genoeg rekening met de omstandigheid, dat het bewustzijn van Zwingli en zijne tijdgenooten zich in geheel andere tegenstellingen bewoog dan het onze? Eindelijk maakt hij m. i.

een te spaarzaam gebruik van hetgeen hij zelf toch hier en daar opmerkt: dat Zw. allerlei gedachten niet theoretisch uitwerkt, maar praktisch toepast; of dat hij van den strijd tusschen twee beschouwingen waarin hij gelijkelijk deelde, zich niet schijnt bewust te zijn geworden.

Is het laatste niet volkomen natuurlijk, waar het eerste het geval is? In Zwingli's dagen hadden noch de geloofsvoorstellingen, noch de leerbegrippen in protestantsche kringen reeds een vasten vorm aangenomen; eene dogmatiek bestond er nog niet. Zwingli was de laatste om iets sâam te stellen, wat daarop gelijkt. Maar nog minder dan anderen kon hij dan ook ontkomen aan de verwarring die ontstaan moet, als uit het werkelijk leven zich allerlei andersoortige voorstellingen tusschen de traditioneele begrippen mengen. Hij kon naar gelang van het onderwerp dat hem bezig hield of de indrukken waaronder hij schreef, de eene maal alle natuurlijke neigingen uit den boozen noemen, en een anderen keer de ouderliefde onder de zedelijk reine neigingen rangschikken; de eene maal met een beroep op een bijbel-, d. i. Gods-woord eene kwestie voor afgedaan houden, en bij eene volgende gelegenheid de vraag opwerpen, of men dat Godswoord hier of daarin wel opvolgen moet.

In zijn streven bleef hij zich altijd gelijk. Op samenhang en eenheid tusschen zijne denkbeelden kwam het bij hem niet aan. Komt dit bij B. sterk genoeg uit?

Laat mij een en ander ophelderen met Zw.'s leer over de Voorzienigheid, d. i., zegt hij zelf uitdrukkelijk, hetzelfde als de praedestinatio.

Was het metaphysische spekulatie of waren het religieuze motieven, die zijn zienswijze in dezen bepaalden?

Bavinck meent het laatste, bl. 35. Dat Zw. er zoo weinig melding van maakt, vindt in zijne voorzichtigheid, in praktische redenen, voldoende verklaring, bl. 45. („Sed heus tu, caste ista ad populum et rarius etiam; ut enim pauci sunt vere pii, sic pauci ad altitudinem hujus intelligentiae perveniunt.")

B. heeft mij niet overtuigd; en in Zw's eigen bekentenis, waaruit de religieuze oorsprong van zijn praedestinatie-geloof zal volgen, lees ik dat niet.

„Thomae Aquinatis, modo recte meminerim ejus philosophiae,"— zoo weinig was het eene godsdienstige levensvraag voor hem

geweest; dan toch had hij zoo licht niet vergeten wat hij vroeger had gedacht, — „de praedestinatione sententia talis fuit: Deum, quum universa videat antequam fiant, hominem praedestinare tum scilicet, quum per sapientiam viderit, qualis futurus sit. Quae mihi sententia, ut olim scholas colenti placuit, ita illas deserenti et divinorum oraculorum puritati adhaerenti maxime displicuit. Credit enim, dei constitutionem (raadsbesluit) sequi nostram constitutionem (geaardheid). Quod quid aliud est quam dei decretum par facere humani judicis deliberationi? etc. (IV, 113). Nu waren de divina oracula voor Zw. een praktisch leerboek; goddelijk, zeker; al wat verstandig en goed is is bij hem goddelijk. Maar juist of hij, toen hij Thomas liet varen voor wat hij in de Schrift las, godsdienstige indrukken en niet eene verstandelijke behoefte volgde: ziedaar iets waarop ik waarlijk geen ja zou durven zeggen.

Ik denk b. v. aan de kalmte waarmede hij over Gods oorzakelijkheid redeneert, en uiteenzet, uitcijfert zei ik bijna, hoe God de bewerker ook van ons gelooven gelijk van alle dingen is: reeds in de Verklaring der 67 artikelen van het eerste twistgesprek in 1523 (I, 296) en later telkens weêr. Hij achtte het, vermoed ik, de redelijkste, de verstandigste opvatting van het wereldbestuur, alles, ook 's menschen gelooven en het feit van zijn zondigen aan de goddelijke oorzakelijkheid toe te schrijven. Luther heeft geworsteld en gestreden om licht, om Gods genade te ontmoeten, om zekerheid van Hem te erlangen. Bij Zwingli — Bav. zelf wijst er herhaaldelijk op — niets daarvan: en ook geen juichtoonen, geen verlossingskreet. Maar daar komt nog velerlei bij.

Pleit niet voor mijn gevoelen reeds dit: als Zw. de vruchten van dat geloof beschrijft, dan noemt hij als zoodanig niet kracht tot heiligmaking, niet de zaligheid van een nieuw leven aan Gods liefde te danken, niet met één woord geestelijke zegeningen. Men leze de plaats door Bav. zelven aangehaald, bl. 35: Gods voorzienigheid te erkennen maximum est adversus prospera et adversa praesentissimumque antidotum, etc.

Dus: alle aardsche *lotgevallen* aan God toe te schrijven; dat is, in het Anamnema, het Voorzienigheidsgeloof. En elders als hij de vraag zal beantwoorden: cur deus punit peccantes

quum ipse omnia det et operetur? — dan is het merkwaardig hoe hij, zonder naar 't schijnt het zelf te bemerken, wel eerst zegt: dat is „quia tu sub lege es, Deus autem non est sub lege", maar al spoedig vervolgt: nihil ergo queraris, si deus tibi non dat divitias, non dat sanitatem. Want — qui cultrum puero negat utilitatem ejus quaerit, etc. Maar dit optimisme staat meen ik nog verre van een geloof in verkiezing en voorbeschikking, uit religieuze motieven geboren.

Dit laatste toch kenmerkt zich noodzakelijk door eerbiedigen schroom tegenover Gods heiligheid, is niet denkbaar zonder een hoog gevoel van kracht in den strijd tegen de zonde. De tijd zal wel voorbij zijn, dat men meende met opmerkingen als: „eerbiedigt gij in al uw leven Gods werk, dan is het ook uwe schuld niet als gij zondigt" en dergelijke het praedestinatiegeloof te treffen. Het determinisme, de monistische *wereld*beschouwing, die alles aan God als bewerkende oorzaak toeschrijft, moge men daarmeê raken, dát geloof niet.

Nu is juist berouw, diep gevoel van de onheiligheid der zonde, datgeen waarvan bij Zw. al zeer weinig blijkt. Met zijn opgeruimde natuur bezag hij ook de wereld en redeneert hij over haar met die kalmte, die wij in de wereldbeschouwing der klassieken vinden. Hem ontbreekt het gevoel voor de tegenstelling tusschen God en den mensch; tusschen het heilige en het wereldsche, althans in haar scherpsten vorm. Het kwaad is wel machtig, ontzettend machtig; maar de harmonie wordt daardoor toch niet pijnlijk gestoord, het evenwicht in de wereld wordt daardoor toch niet verbroken. En wat dat schuldbesef aangaat: de groote Ranke, — waarlijk toch niet de man om gaarne beroemde mannen uit het verleden te verlagen in de schatting onzer eeuw, allerminst om aan een held van 't protestantisme anders dan volle recht te laten wedervaren, — heeft in het derde deel zijner Geschichte Deutschlands im Zeitalter der Reformation, bl. 43, zich verplicht gezien opmerkzaam te maken op een brief van Zwingli in Dec. 1517, eenige weken vóór zijne eerste prediking te Zurich geschreven, en in deel VII van zijne werken te vinden: een brief waarin Zw. met eene inderdaad bedroevende lichtvaardigheid zich vroolijk maakt over zijne eigene zonden tegen het 7de gebod. Natuurlijk, in een tijd, waarin alles wat naar

eeuwig goddelijk recht scheen vast te staan, op eens bleek wankel te wezen, kon de vraag opkomen en *moest* zij zelfs velerwege rijzen: indien sakrament en bisschopsmacht en het gebod van te vasten niet langer heilig zijn, zouden dan huwelijk en wet van kuischheid wèl onwankelbaar vast staan, wèl goddelijk en onschendbaar wezen? Maar het is niet de minste verdienste van de hervormingspartij in de 16de eeuw, dat zij aan de heiligheid van 't huwelijk in theorie niet heeft getornd, ook Zwingli niet. Dit verontschuldigt hem dus niet zoomin als de heerschende zedeloosheid: hij spreekt n. l. over ontuchtigen en overspelers alsof er nauwelijks andersgezinden meer waren. Het erge van dien brief is dit, dat er niets in zijn leven voorkomt, wat op een besliste breuk met dat verleden gelijkt; dat van den aanvang van zijn loopbaan tot het einde één zelfde rustige, gelijkmatige toon in dat leven heerscht: tenzij Zw.'s telkens terugkomen op de zonde tegen dat 7de gebod en de wijze waarop hij als hij eenig kwaad als voorbeeld wil aanhalen bij voorkeur adulteri en scortantes daarvoor kiest, zijn verklaring vindt in herinneringen aan eigen ongerechtigheid, waarover hij zich op die wijze wreekt. 't Zou een niet ongewoon verschijnsel wezen. Was hij echter uit godsdienstige motieven tot zijn praedestinatiegeloof gekomen, hij zou meen ik zich op zijn verleden anders hebben gewroken.

Natuurlijk gevolg van dien gelijkmatigen gang van Zw.'s gemoedsontwikkeling — geen schokken, geen bekeering, geen aangrijpende ervaringen zijn ons bekend die aan zijn denken een nieuwe richting hebben kunnen geven: — is dan ook, dat zijne denkbeelden zich betrekkelijk zoo weinig hebben gewijzigd. Heeft Zw. eigenlijk wel ooit zich beslist afgewend van den tijd dat hij aan Erasmus zulke brieven vol hulde en vereering schreef? al hinderde hem op den duur de ijdelheid van den voornamen koning der humanisten. Drie eeuwen later zou hij, naar ik vermoed, als wij den deïstischen trek daarvan uitzonderen, rationalist zijn geweest, ook hierin dat hij gewoonlijk (maar zie III, 106: ad tam difficilem quaestionem cum verecundia et religione accedendum est) weinig schroom toont voor de hooge ondoorgrondelijkheid van Gods willen en werken, en die ondoorgrondelijkheid eigenlijk vooral als hem het antwoord op bedenkingen te zwaar valt, als asylum ignorantiae inroept;

voorts dat hij volkomen genoeg had aan zijne metaphysica, die immers voor de praktijk des levens voldoenden steun bood; en geene behoefte voelde om van de raadselen die ook bij zijne leer in leven en godsdienst overbleven de oplossing te zoeken. Zijn hoofd en hart waren te werkzaam in praktische zaken om niet met zwevende voorstellingen voldaan te kunnen zijn, mits zijn verstand geene bezwaren daartegen had in te brengen. Bavinck geeft een zeer duidelijk overzicht van de wijze waarop Zw. de bezwaren beantwoordt, die tegen zijn determinisme werden ingebracht. Wij zien daaruit hoe rationalistisch er toen reeds in zijne omgeving werd geredeneerd, en hoe er zelfs „goddeloozen" waren, die eigenlijk niet geloofden dat er een God bestaat. Zelf verdedigt hij zijne zienswijze zelden met een beroep op godsdienstige motieven. Het heet dan: „Gij die beweert, dan kan ik ook aan mijne lusten toegeven, als God alles doet, dan is mijn zonde immers zijn werk: gij toont door zulke opmerkingen wel, wie de herder is, dien gij als schapen volgt; — of: „indien ik niet alle raadselen daarin kan oplossen: ipsum Deum interroga; nam ego non fui ab ejus consiliis." Religieus is evenmin het sophisme: „God is niet aan eene wet gebonden, al drijft Hij de menschen aan tot wat tegen de wet is:" — terwijl op eene andere plaats de wet de uitdrukking heet van Gods wil: — „daarom zondigt Hij niet, wij wel," of: „het begrip zonde past niet op God: anders zou Hij ophouden summum bonum te zijn. En 't meest verraadt Zw. het weinig religieus karakter van zijn praedestinatiegeloof, als hij (VIII, b. 39) vraagt „impios Deus ad nostram doctrinam ac lucem creat: quomodo enim quid pietas sit sciemus, nisi ex impietate magistra, imo hoste didicerimus? Of als hij het bestaan van het kwaad, terwijl God toch oorzaak aller dingen is, hieruit verklaart, dat de menschen menschen moeten blijven en geene engelen mogen worden, IV, 105, 106; dat ons geslacht zijn aard, waartoe ook de zonde behoort, moet behouden. Het eerste is 't wat onze tijd alzoo uitdrukt: het kwaad noodig als foelie van het goed. Ik mag niet verzwijgen, dat Zw. er telkens op wijst, hoe God in den bijbel ons steeds opwekt onze kracht in te spannen als hadden wij wel een vrijen wil; en daarbij aan den kinderlijken spreektrant dien Hij in Zijne vaderlijke goedheid tegenover menschen aan-

neemt herinnert; en dat hij, eene zeker wel religieuze gedachte, in de zonde een goddelijke bestiering vindt om ons te bewaren voor overmoed.

Ik zou niet zooveel durven hechten aan de redeneering van Zw. zoo even aangehaald: integrum servavit opifex utrique parti (anima en caro) ingenium suun ..... Nam si vel inertiam et contumaciam suam poneret caro sub animi adventum, vel animus ad carnis conjunctionem in illam degeneraret: jam homo esset aut angelus aut belua .... Quum autem utriusque vigor non suus sit sed praesentis dei, qui omnium esse, existere et virtus est, resultat, ut omnino illius voluntate et conscientia caro spiritui oggannniat .... Quod autem deus pertinacem carnem sustentat et alit, quamvis animo rebellet, eadem causa fit qua et animus superne imbuitur .... Hinc est, quod nemo tam absolute doctus, sapiens aut justus sit, ut nulla in re sese prodat hominem esse: — ik zou, zeg ik, op zulk eene redeneering niet zooveel nadruk durven leggen, indien niet de geheele toon van Zw,'s betoogen mij weer doet vragen: heeft hij het met de zonde als macht over de wereld en over het menschenhart wel zoo streng en diep genomen als Bavinck het voorstelt? Hij meet ze breed genoeg uit: gelijk alle hervormers op welk gebied ook het kwaad, waartegen hun beste bedoelingen zich keeren, de duisternis die thans eindelijk voor het licht zal plaats maken, donker genoeg hebben ingezien. Maar wat is dan Zw.'s conclusie? Geen bittere droefheid, noch heilige verontwaardiging. Beklagelijk (o. a. VI, a, 314) is de mensch die aan zooveel kwaad onderworpen is omdat hij mensch is; gelijk de uit slaven geborenen nu eenmaal in een staat van slavernij verkeeren. Ik weet niet of Zw. in zijn determinisme, volgens 't welk ook de zonde van God komt, niet eene vergoelijking, liever eene geruststelling heeft gevonden bij de macht van dat kwaad. Hij wist genoeg dat hem b.v. het *donum* castitatis niet was geschonken. Dat kwaad zoo veel mogelijk te beteugelen, binnen enger perken terugdrijven dan waarin het heerschte: verder strekt zich dan ook onze roeping niet uit. Vooral zijn boekje De divina humanaque justitia is in dit opzicht zeer leerzaam.

Er is — zoo wordt door Zw. in dit werkje ontwikkeld, vg. ook Bavinck, bl. 126 vgg. — tweeërlei gerechtigheid. Eene

goddelijke, die voorschrijft (*Gods* gebod: want of een woord in de bergrede of in Deuteronomium staat, maakt voor Zw. geen verschil: „God heeft geboden" heet het van beiden), dat wij b. v. vergiffenis schenken; eens anders vrouw niet begeeren; geen ijdel woord spreken; niet alleen den naasten geen kwaad doen maar hem liefhebben als ons zelven; geen eigendom, geen persoonlijk bezit hebben; geven zonder rente of loon. Maar deze geboden zijn voor ons vleesch te zwaar. Wij heeten wel zondig en schuldig omdat wij ze niet houden: maar wij — en dit „wij" is geheel in 't algemeen bedoeld en geldt volstrekt niet b. v. alleen de niet-geroepenen, — kunnen het nu eenmaal niet. Daarom heeft God dit wetende ons eene andere gerechtigheid voorgeschreven: dat wij ten minste niet stelen; niet echtbreken; ieder het zijne geven. Nu zegt Zw. wel (I, 460) qui vere fideles sunt nequaquam contenti sunt si humanam tantummodo justitiam exsecuti fuerint quam imperfectam esse et mutilam non ignorant; sed singulari quodam studio et animi voluptate eximia in dies sese divinae illi justitiae conformes reddere conantur. Et quamvis abunde intelligant impossibile ipsis esse ut eam plenissime assequantur, adhuc tamen diversa sunt in nobis divinae virtutis donaria, secundum quorum rationem fieri solet, ut alius alio magis afficiatur et majori divinae justitiae desiderio flagret, prout deus ignem suum in animis nostris incenderit.

Maar al zijn er zulke begaafden, die met meer of minder liefde naar de goddelijke gerechtigheid zich uitstrekken: veel rekening houdt Zw. met deze laatste niet, daar zij immers toch onbereikbaar is. Niets toont dan ook, dat Zw. zich de zondeschuld, die de mensch door het niet voldoen aan die goddelijke gerechtigheid op zich laadt, zwaar aantrok. — Die andere, de menschelijke gerechtigheid, daarmede hebben wij in het werkelijke leven te maken, en daaraan wijdt Zw. dus al zijn aandacht en zijn krachten. Nu geloof ik niet, dat men aan religieuze motieven een voorzienigheidsgeloof moet toeschrijven, dat zoo sterk overhelt naar eene opvatting, die zich bij het onvolmaakte in de wereld neêrlegt en zegt: het is door God alzoo gewild. Noem dit determinisme, maar geen praedestinatiegeloof. Bij Zw. dan ook geen poging om de tweespalt tusschen de wet door God gegeven en de onmogelijkheid

om aan die wet te voldoen op te heffen. Uitdrukkingen als: „Christus est nostra Justitia" komen wel bij hem voor; maar daarbij houdt hij zich niet op. En het denkbeeld, dat naar ik meen wel eens in vrome gereformeerde kringen heeft geleefd: ook de wedergeborene kan de wet Gods toch niet volbrengen, geen enkel gebod daarvan, maar hij is heilig in of door Christus, door de toegerekende gerechtigheid alleen; — dat is aan Zw. vreemd. Hij was veel te veel realist voor zulke redeneeringen, die zóó uitgesproken buiten het werkelijk leven omgaan; al zal ik niet loochenen dat iets werkelijks maar scheef voorgesteld, den belijders van dit denkbeeld voor den geest kan zweven. Ik kan niet anders zien, of de zedelijke idealen van Zw. waren niet zeer hoog of stout: en misschien hangt daarmeê het ontbreken van ieder rigorisme bij hem samen. Vanwaar hij dan ook de redding verwacht van de macht der zonde? Van God en Gods geest; natuurlijk. Maar hoe zullen de harten daarvoor worden geopend? Door maatregelen der overheid en door de waarheid te verbreiden. „De waarheid, welke hij in de H. Schrift had gevonden en wier levende, herscheppende kracht hij zelf had ervaren", zegt Bav. bl. 172. Uit het bovenstaande ziet men, dat ik mij de waarheid, waarvan Zw. het heil verwachtte, voorstel als eene ik zei bijna van lager orde. Met verstandelijke redeneeringen heeft Zw. gehoopt zijn volk te winnen. Hij kan 't zich maar niet begrijpen, hoe de wederdoopers zoo onverstandig en halsstarrig konden zijn om zich niet door hem te laten overtuigen. Hij weet geen andere verklaring hiervoor, dan dat zij de waarheid niet *willen* inzien. Dat deze lieden hooger idealen hadden dan hij; dat zij in hunne stichtelijke konventikelen meer van Gods geest speurden dan dikwijls in de Zurichsche staatskerk, waar het er vooral met leven en wandel der geestelijken soms treurig uitzag; dat zij bij al hun onbeholpen volgen van de letter der Schrift, toch van de herscheppende macht van het Christendom stouter gedachten koesterden dan hij: dat schijnt hem verborgen te zijn gebleven.

In kringen met echt religieus praedestinatiegeloof had men denk ik daarover anders gedacht.

Als Bav., om dit in 't voorbijgaan op te merken, Zw. telkens idealist noemt, dan is dit in zoover juist als de hervor-

mer aan zijne staatkundige en maatschappelijke idealen en aan de macht der waarheid geloofd en daarvoor gewerkt heeft met een rustig vertrouwen en eene volhardende toewijding, waarlijk groot genoeg om hem aanspraak te geven op onze bewondering. Maar als „idealist" iemand aanduiden zal, die den moed heeft om *stoute* zedelijke idealen lief te hebben ondanks de alledaagsche werkelijkheid; iemand met een *hoogen* hemel boven het hoofd: dan is die naam voor Zw. minder juist gekozen. Hij was daartoe te zeer utilist; te sterk begaafd met den tact van alle praktische naturen om te zien en aan te grijpen wat in iedere gegeven omstandigheid zijn doel kon bevorderen: al moest hij daaronder wel eens iets van zijn idealisme inboeten. Bij voorbeeld: oorlog moge zondig zijn, in den tweeden Kappeler oorlog was het Zwingli, die er op aandrong oorlog te verklaren en de vijanden te overvallen, te voorkomen. Minder idealistisch verder kan men al niet over de kerk oordeelen dan Zw. doet (III, 572, 575): ecclesiam istam, quae Christi ecclesia est et vocatur quaeque appellatur electa, complecti(tur) reprobos non tantum infantes sed etiam adultos, et electos aeque pueros et viros; complecti(tur) quoque incredulos, quorum pars credentes aliquando erunt, pars vero numquam habebunt fidem. Zonder een woord van beklag of van hoop!

Met nog éene opmerking zijn mijne bezwaren tegen het toekennen van een religieuzen oorsprong aan Zw.'s praedestinatiegeloof volledig. Er zijn uitverkorenen; dat iemand dit is, weet hij hieraan dat hij geloovig wordt; dat dit laatste het geval is, blijkt uit zijn goeden levenswandel. Maar waar vinden wij de uitverkorenen, *wie* zijn het dan? Zwingli, gij, ik, misschien? Volstrekt niet. Eigenlijk behooren daartoe alle brave menschen. Hangt het religieuze praedestinatiegeloof samen met een zeer diep besef van de betrekking van God tot ieder onzer persoonlijk; is de echte praedestinatie de voorbeschikking van bepaalde personen; aan Zwingli is de gedachte aan een partikuliere genade vreemd. Van gansche volkeren blijkt het dat zij electae zijn dan, als eenmaal de evangelieprediking tot hen is gekomen en die door hen is aangenomen (III, 572); en zelfs qui fidei rationem exponi audivit et in perfidia perstat *ac moritur*, hunc possumus *fortasse*, niet meer dan misschien, inter miseros abjicere (IV, 123). Uitspraken als: apud me

indubitatum est: quotquot ex his infantibus moriuntur qui intra populum dei sunt, *omnes* electi sunt; — en: impie non modo christianorum sed gentilium quoque infantes damnamus (III, 429), — in verband met zijne leer over de uitverkiezing van heidenen: nihil vetat quominus inter gentes deus sibi eligat qui revereantur ipsum, qui observent et post fata illi jungantur: libera est enim electio ejus. Ego certe malim, si optio detur, Socratis aut Senecae sortem eligere, qui ut numen unum agnoverunt ita mentis puritate sategerunt illud demereri quam etc. (IV : 123) — maken meen ik den indruk van slechts door een tamelijk verzwakt praedestinatiegeloof te zijn ingegeven. In verband met wat ik boven ontwikkelde; met de omstandigheid dat Zw. den zondigen toestand der wereld als den natuurlijken aanvaardt, ter wille waarvan zelfs de goddelijke gerechtigheid, het zedelijk ideaal, worde prijs gegeven voor een ideaal dat lager staat, maar dan ook bereikbaar is: vermoed ik, dat al wat Zw. over dit onderwerp zegt uitdrukking geven moet aan gedachten, ongeveer als deze. Al wat in de wereld goed is, daalt af van God, het hoogste goed. Nu is echter het kwaad zoo eng met deze wereld saamgeweven, daarin zoo natuurlijk en zoo machtig, dat het, ook het niet of nog niet gelooven, niet buiten de oorzaak dier wereld kan omgaan, die echter ook daarin goed blijft. — Maar dit ligt op de lijn eener intellektueele monistische wereldbeschouwing, en is geen religieuze bewustheid van een uitverkiezing Gods.

III.

Reeds heb ik een en andermaal punten aangeroerd, waarin Dr. Bav. m. i. uit Zw's. woorden te veel afleidt; ze te veel beschouwt als theologumena; als aanhalingen uit een dogmatisch of wijsgeerig stelsel: terwijl ik ze houd voor uitspraken van eene godgeleerdheid en eener metaphysica, niet met consequentie ontwikkeld maar uit zeer verschillende bronnen samengevloeid, zooals ieder denkend mensch er eene heeft, al gaat hij nog zoo in 't praktische leven op. Dat Zw. nog geene vastgestelde protestantsche dogma's kent merkte ik reeds aan. Hij beweegt zich natuurlijk in de woorden en voorstellingen

die aan de Christenheid van 't begin der 16de eeuw gemeen waren. Drieëenheid, verlossingsdood, godheid van Christus staan bij hem vast: maar wat hij daaronder eigenlijk heeft verstaan, wat daarbij heeft gedacht, is niet gemakkelijk te zeggen. Wel zijn zijne redeneeringen glashelder, gelijk men trouwens van zulk een man verwacht: maar helder wat den logischen gang der redeneering, de begrippen betreft; geenszins altijd wat de zaken aangaat. Zoo geheel anders dan bij Luther: diens voorstellingen, de zaken waarop hij 't oog heeft, zijn, indien ik mij niet bedrieg, in den regel duidelijk genoeg, maar op zijn logisch betoog valt veel aan te merken.

Nu vermoed ik inderdaad, dat men Zw. van vele zijner meeningen niet nauwkeurig rekenschap moet vragen. Zou 't niet kunnen zijn, dat hij in menig punt van godsdienstig denken en gevoelen voor zich zelven aan zwevende voorstellingen volkomen genoeg heeft gehad, die wij niet nader moeten willen ontleden, omdat hij 't zelf niet deed?

Ik ga een en ander met bewijzen staven en verklaren.

Sterker dan Zw. heeft zeker niemand in den aanvang van den hervormingstijd het uitgesproken, dat gelooven is eene zaak van 't gemoed, of laat mij zeggen: van den innerlijken mensch; eene innerlijke verzekerheid; een zich verlaten op, gehoor geven aan God en aan Hem alleen.

Veel duidelijker laat zich dit echter niet omschrijven. God is summum bonum, ja: maar eenige regels vroeger heet Hij sponsus deiparae virginis. God is de opifex mundi, de bron en oorzaak aller gerechtigheid en waarheid, ook bij de heidenen: maar elders heet het, dat God ons geleerd heeft onze vijanden te vergeven, door zijn eigen voorbeeld: nl. aan het kruis, in het „Vader, vergeef hun!" De wijze, waarop Zwingli God en Christus vereenzelvigt — en dat geenszins uit voorliefde voor een anthropomorphisme, dat hem geheel vreemd is — is inderdaad in 't oogvallend. Naar aanleiding van Luc. XI : 11 heet het: Christus dicit, ut inter vos fit, ita et apud *me* erit, multoque plus si acrius orationibus institeritis..... Hoc docet *se* nihil dare posse quod obsit; en elders schrijft hij weer: Christus is immers de liefde, zie 1 Johannes 4. Bij Kalvijn is zulk eene vereenzelviging naar ik meen onmogelijk.

Een oogenblik is de vraag bij mij opgerezen, of wij bij de mannen uit Zw.'s tijd misschien rekening moeten houden met nawerkingen van hun roomsch geloof, waarin (niet de dogmatische gelijkstelling, maar) de gemoedelijke plastische voorstelling van Jezus als „onzen lieven Heer" zeer gewoon is: eene verwarring die anders aan het protestantsch bewustzijn met weinige uitzonderingen vreemd blijft. Doch dit in het voorbijgaan. — Wil nu, als Zwingli spreekt van op God alleen ons verlaten, in God gelooven, enz. dit wel veel anders zeggen, dan wat in onzen tijd zou heeten: afgaan op wat zich in uw hart als waar en goed aankondigt; of: vertrouwen dat in den loop der wereld de dingen redelijk en ten goede worden bestierd, en dat dit dus ook in uw leven het geval is?

Ik zou meenen van neen. Als ik b.v. Zw. eene geloovige vrouw VI, 1, 344 niet anders hoor beschrijven dan als wat wij eene degelijke vrouw, eene vrouw met liefde voor plicht en roeping zouden noemen: en bij hem (VI, a, 244) lees: ex his quae apud ethnicos leguntur passim, facile inducor naturam rationemque illis fuisse quod nos dei ordinationem aut voluntatem dicimus: — dan kom ik ook in verband met de kennelijke voorliefde, waarmede hij herhaaldelijk over de godskennis en de werking van Gods geest bij de klassieken, Cicero, enz. uitweidt, zonder daarin b.v. een lager trap van Godsopenbaring te zien, tot het vermoeden van een Godsbegrip, dat ook door het woord: de waarheid of de zedewet of het zedelijk ideaal of de eeuwige natuurorde zou kunnen worden weergegeven.

Maar Zw. zegt toch, dat het geloof uit God en niet uit den mensch is, meent Bavinck. Zeker: maar is het *onze* tegenstelling, die hij daar maakt? Schrijft iemand tegenwoordig b. v.: „het onderscheid tusschen goed en kwaad is niet uit menschen, maar goddelijk van oorsprong:" dan verzet hij zich daarmeê tegen hen, die zich geen hoogere macht dan de menschen denken of willen erkennen. Schreef men hetzelfde drie en een halve eeuw geleden, dan behelzen die woorden iets anders, n.l. een protest tegen de roomsche kerk, die de kennis van dat onderscheid aan eene aardsche, menschelijke instelling, aan hare priesterschap bindt, en daarvoor de openbaring door God zelven b.v. in het gemoed voorbijziet. Solus deus est qui affectus immutat: is enim novit ex quibus

compositus sit homo. Non potest hoc facere *nec papa nec episcopus* (VI, a, 314). Ook komt het mij verdacht voor, dat in zijne brieven de uitroepingen dii boni! en dergel. nog al eens voorkomen. — Men versta mij niet verkeerd. Het zou dwaasheid zijn er aan te twijfelen, of Zwingli als hij spreekt van bidden, van afzien van zich zelven en zich voor God neerwerpen en tot Hem alleen onze toevlucht nemen, dit alles wel letterlijk zoo heeft bedoeld. Maar verband tusschen die vrome gemoedstoestanden en zijn redeneeringen over God kan ik niet ontdekken. Van het mystieke element, dat Bav. in zijne werken vond, bl. 51 vlgg., 60, kan ik in 't geheel niets bespeuren. Uit gezegden als: ubi fides est, deus est; deus habitat in nobis, en dergel. moet men geloof ik niet te veel afleiden. Pantheïst heeft men Zw. wel genoemd; en daarmeê zijn m. i. zulke uitspraken juister gekenschetst. Maar het is dan toch een zeer onbepaald, weinig scherp geteekend pantheïsme.

De waarheid hebben, zich tot al wat goed is gedreven voelen, kon Zw. even goed noemen „Deus in nobis habitat", als natura en ratio bij hem dei voluntas heeten. Bij godsdienstige naturen van alle schakeeringen klinken zulke pantheïstische uitspraken wel eens door.

Voor een mysticus daarentegen is Zw. te veel verstandsman, te redeneerend, te veel man der praktijk. Het ontbreekt hem daartoe niet aan ernst, niet aan warmte, maar aan innigheid. „Intellectus, memoria, voluntas: daarin vat hij ergens Gods eigenschappen samen. „Bedenk dat gij Christen, dat gij Zwitser, dat gij Lucerner zijt:" roept hij zijn vriend Myconius toe, toen die naar Lucern vertrok: een klimax uit den mond van een patriot meer dan uit dien van een christen te begrijpen. En zeer praktisch maar toch al bizonder weinig mystiek is b.v. een uitspraak als de volgende over het kerkgezang: — ik kan ze niet anders dan volgens Moriköfer, II, 95, aanhalen: — „Paulus zeigt hier den wahren Gesang an, der Gott gefällig ist, dass wir nicht mit der Stimme wie der Juden Sänger, sondern mit dem Herzen das Lob und den Preis Gottes singen. Das geschehe aber, so wir mit einander die Psalmen und das Lob Gottes, die ihm die Propheten auch in ihren Herzen und Kämmerlein gesungen haben, *be-*

sprechen und einander damit belehren und warnen. Darum wäre mein ernstlicher Rath, dass man die Psalmen läse, sie aufschlösse und sähe den schönen Sinn des heiligen Geistes der darin liegt."

Men kan dus Zw. m. i. rationalist, pantheïst, supranaturalist, naturalist noemen: zijne kracht lag elders, niet in eene wijsgeerige theorie over God.

Denzelfden indruk van iets zeer zwevends krijg ik, als ik lees hoe Zw. over Christus, zijn persoon en werk, spreekt. Men moet natuurlijk zijne zienswijze vooral zoeken in die meeningen waarin hij zich van zijne tijdgenooten onderscheidde, en omtrent welke hij dus aanleiding had zich duidelijk rekenschap te geven. Zijn bekend geloof aan de zaligheid der heidenen komt hier vooral in aanmerking. Ethnicus pius christianus est etsi Christum ignoret. Waar blijft dan de onmisbaarheid, de necessitas van Christus? Dat bezwaar heeft Zw. wel gevoeld, of men heeft er hem wel opmerkzaam op gemaakt. Na zijn betoog, dat velen die niet gelooven, o. a. de kinderen ook der heidenen, daarom wel electi kunnen zijn, gaat hij aldus voort (III, 429): Satis factum arbitror iis qui dicunt: Si per electionem ad deum itur, ergo evacuatus est Christus. Haec enim est electio ut quos dominus ad aeternam salutem destinaverit ante mundi constitutionem aeque ante mundi constitutionem praeceperit per filium suum salvos fieri, sicut Paulus Eph. 1 : 4 admonet; cf. ook III, 634. Eveneens later: Deus nos beatos reddit per filium, id est per bonitatem suam. Ja wel: maar wat beteekent dit? In een zijner brieven, ik kan de plaats niet terug vinden, las ik dat de geroepene heidenen in de onderwereld door Christus zullen worden bekeerd: maar Zw. schrijft dit als antwoord aan iemand die hem inlichting over de bekende plaats in 2 Petr. had gevraagd, niet als verklaring van zijn geloof aan de zaligheid der heidenen. En ik geloof niet dat hij van dat denkbeeld meer gebruik heeft gemaakt. 't Blijft bij hem altoos bij de gebruikelijke woorden: Christus is onze gerechtigheid, Christus heeft voor ons geleden, Christus heeft ons Gods genade getoond, ja Hij is de genade zelve, enz. enz.

Maar hoe doet of hoe is hij dat? Door in zijne eigene liefde aan de wereld Gods liefde te toonen? Door dat zijn bloed,

gelijk dat der martelaars na hem, de waarheid in de wereld heeft ingevoerd, bevestigd? Doordat nu hij onze broeder is, wij dus met vrijmoedigheid tot God durven opzien? Al deze denkbeelden komen bij Zwingli voor, maar zonder zoodanige omschrijvingen dat men, althans dat ik, er zijn gedachtengang uit kan afleiden. De betrekking tot Christus blijft eene vrij uitwendige, Christus heeft *voor* ons geleden; en wat de geloovige bij 't gebruik van het avondmaal aan Christus verbindt, is toch eigenlijk volgens Zw. alleen dit, dat hij dat viert volgens Christus' instelling, en als lid van de gemeenschap dergenen die deel hebben aan de verdienste van Christus dood. Eerst later onder invloed van Bucer of als tegemoetkoming aan Luther spreekt Zwingli van Christus die wezenlijk, (niet lichamelijk) in 't sakrament is, met wien wij daarbij door het geloof in gemeenschap treden: uitdrukkingen die hij bezigen *kon*, maar die toch zeker geene verandering in zijne hem eigene zienswijze verraden, en veeleer uit deze laatste moeten worden verklaard. Christus is bij Zw. een Christus voor, niet in ons: gelijk hij dan ook, Bav. heeft dit uitvoerig in 't licht gesteld, bl. 84 vgg., herhaaldelijk op Jezus als ons voorbeeld wijst. Maar uitgewerkt zijn zijne voorstellingen dienaangaande niet, en eene oplossing van het groote bezwaar: Christus wordt overbodig als alles van Gods rechtstreeksche verkiezing en werking afhangt en men Christen kan zijn zonder Christus te kennen, heeft hij niet alleen niet opgelost, maar ook niet grondig pogen op te lossen. Als zoodanig toch kunnen de boven aangehaalde volzinnen nauwlijks gelden. Ligt het nu niet voor de hand aan te nemen, dat Zw. die trinitariër bleef en Maria de deipara virgo bleef noemen, eenvoudig in zijne christologie den heerschenden spreektrant blijft aanhouden, en in de gewone voorstellingen blijft voortleven; dat hij als hij eens een nieuwen indruk krijgt of een afwijkend denkbeeld bij hem opkomt, dat uitspreekt, maar zonder verder op dit punt alles tot helderheid te brengen, ook voor zich zelven niet? Zijn niet bij hem die uitdrukkingen per Christum, in Christo, nu en dan gebruikelijke termen, niets meer? Als Bavinck b. v. zegt, bl. 111: „van zelf spreekt dat alle gebeden in den naam van Christus moeten worden gedaan:" – dan maakt dat den indruk alsof Zw. was wat wij een positief chris-

telijk, een ethisch rechtzinnig man zouden noemen: wat toch geheel onjuist zou zijn. Ja, Bavinck heeft de plaats I, 321 juist geciteerd. Zw. haalt daar eene reeks van plaatsen uit het N. T. aan waarin dezelfde gedachte wordt uitgesproken. Maar: op de beide vorige bladzijden, waar Zw. zonder beroep op bijbelplaatsen maar vrij wat uitvoeriger zijn eigen gevoelen over 't bidden uiteenzet, is niet alleen van Christus geen sprake maar ziet men ook niet best, hoe het „in Christus naam" daartusschen aan te brengen zou zijn. Zijn eigen gebed in krankheid leert hetzelfde.

Herinneren wij ons nu de boven door mij vermelde plaats, VI, a, 635, waar Zw. Christus als den verhoorder der gebeden voorstelt, en hoe hij de namen God en Christus promiscue gebruikt: dan kom ik tot de conclusie, dat hij natuurlijk niet met opzet, maar in de vlucht zijner redeneering en woorden „Christus" bezigt als een *woord*, een naam, hem door het traditioneele spraakgebruik eigen als hij denkt aan al wat van Gods liefde en genade spreekt.

Niemand dacht er in die eeuw aan te bidden anders dan of tot Christus of met de gedachte aan Hem. In dien stroom beweegt ook Zwingli zich voort, zonder zich daarin verder te verdiepen. „God verhoort de gebeden door Christus": dat sprak toen van zelf, even als het „van zelf spreekt", dat God goed is of dat alle menschen zondaren zijn. Maar wie zulke geijkte woorden gebruikt, hecht daaraan nog niet altoos een scherp bepaalden, en soms zelfs zeer weinig zin.

Evenzoo denk ik anders dan de schrijver over uitdrukkingen als die Bav. bl. 10 aanvoert: „de christen komt (bij Zw.) weer volkomen voor den stoïcijn aan het woord in den volzin: affectus pravi hinc sunt quod in peccatis omnes concepti et nati sumus". Liever dan uit zulke algemeene stellingen zou ik Zw.'s zienswijzen afleiden b. v. uit zijne verklaring van Rom. 7, waar dunkt mij meer zijn eigen hart spreekt: caro non tantum repugnat immo vi *quadam* me agit et internum hominem *quasi* captivum ducit. Dum me ad legem dei conformare ordior, mox prosilit vetus homo et vi *quadam* me alio rapit, huc scilicet ut quod statueram deseram et ad carnis partes deficiam (VI, b, 101). Dat klinkt vrij wat zachter over de macht der zonde.

Is het oneerbiedig, zweemt het naar heiligschennis zelfs misschien, van een hervormer te beweren, dat hij zich niet altijd scherp rekenschap heeft gegeven van zijne begrippen en voorstellingen; dat er ook onder zijne denkbeelden niet ontbraken die zonder opzet, 't spreekt van zelf, hem meer uit zijne traditie of gewoonte dan uit eigen doordenken waren toegevloeid? Of maak ik mij al te gemakkelijk af van de taak die immers zijn moet de tegenstrijdigheden in Zw.'s beschouwingen op te helderen? Het is, dat behoef ik niet te herinneren, zeer moeilijk te *bewijzen*, dat iemands woorden deze of gene strekking hebben gehad. Zulk een oordeel hangt af van den indruk, dien wij persoonlijk uit de lektuur van die woorden krijgen, wat weer met andere indrukken samenhangt die de schrijver op ons heeft gemaakt, en waarvan zich dus de juistheid niet laat demonstreeren. Bij een werk van louter theoretische wijsbegeerte of van exacte wetenschap bestaat die moeilijkheid niet als bij wie als Zw. altijd onder den indruk van 't oogenblik en naar de behoefte van 't oogenblik schrijft, en — nu eenmaal geen stelselmakende geest is. Het zwevende dat ik meen hier en daar bij hem te vinden, zal trouwens niet verwonderen, als wij even bedenken, hoe b. v. in onzen tijd meer dan één toch waarlijk niet oppervlakkig godgeleerde eerst sints 't opkomen der ethische richting zich rekenschap is gaan afvragen van zijn eigen geloof in God, dat hij vroeger om 't zoo uit te drukken nog niet gedifferentiëerd bezat. Nog meer: volzinnen die wij nog maar tien jaren geleden met sympathie lazen, misschien zulke die wij toen zelven hebben neêrgeschreven, kunnen reeds na een zoo kort tijdsverloop ons onverstaanbaar voorkomen. Toch hebben wij er *toen* zeker iets bij gedacht, bij gevoeld; maar iets dat in ons tegenwoordig complex van gedachten niet meer past, en iets zoo weinig bepaalds, weinig scherp afgeronds, dat het ons weer heeft kunnen ontgaan. Hoe zou het anders zijn geweest bij een zoo levendigen geest als Zwingli bezat; bij een man die zoo ontzachlijk veel had te *doen*, en die naast zijne traditioneele voorstellingen een zoo overrijken schat van nieuwe gedachten had te verwerken.

Anders is het natuurlijk met de vraagstukken van praktisch belang: doop, avondmaal, kerk, overheid. Daarover zijn Zw.'s

denkbeelden verre van zwevend; integendeel hier is het volkomen duidelijk hoe hij heeft gedacht, wat hij heeft bedoeld.

Daarover trouwens moest hij wel een besliste voorstelling hebben, zou hij in zijn hervormende werkzaamheid niet telkens onzeker gaan. Allerlei vragen dienaangaande eischten te Zurich een oplossing, wat van questiën over de zonde of de waardij van Christus dood minder kan worden gezegd. Gemoedelijke vromen en bespiegelende godgeleerden mochten daarnaar vragen: het hart en de gedachten van den hervormer waren elders.

Van deze onderwerpen van praktisch belang heb ik alleen Zw.'s denkbeelden over de kerk te bespreken, die door Bavinck naar ik meen onjuist zijn opgevat. Vooraf ga mijn oordeel over de schriftwaardeering, die Bav. bij Zw. vindt.

Op beide punten meen ik te mogen vragen: vergat de auteur niet, dat de tegenstellingen in de eerste jaren der 16de eeuw geheel andere waren dan die van onzen tijd?

IV.

„Dit is juist zoo treffend in Zwingli, dat hij in de schrift niet eene beperking maar eene uitbreiding van den kring zijner gedachten zag, en volkomen aan haar zich onderwierp, wijl hij het vrijwillig en als van zelf deed. Haar band voelde hij niet, omdat hij geheel met haar instemde. Maar het kan niet ontkend worden, dat Zwingli in beginsel alle autoriteit in den geloovige zelven verlegt, en het christelijk bewustzijn zelfs stelt boven de schrift. Zij is eigenlijk niet bron onzer kennis, maar om de mogelijkheid van dwaling correctief van wat de geloovige door inwendige openbaring reeds weet, enz.

Met deze woorden beschrijft Dr. Bavinck, bl. 98, Zwingli's standpunt. Volkomen naar waarheid, mits bij dat „zich onderwerpen" niemand denke aan iets wat wij in onze 19de eeuw noemen: „buigen voor het gezag der schrift": wat trouwens ook volgens Bav.'s eigen redeneering in de zienswijze van den hervormer niet paste. Maar wat beteekent bij hem dan: „De schrift blijft voor Zw. haar volle beteekenis behouden: hij dacht er niet aan haar die in eenig opzicht te ontnemen?" (t. a. p.);

of: „Men vergete echter niet, dat volgens Zw.'s bedoelen het beoordeelen (van het gepredikte Godswoord door den geloovige) voornamelijk gaat over de uitlegging der schrift, niet over haren inhoud" (t. z. p.). Want de schrift is wel, zooals Bav. zegt, „correctief om de mogelijkheid van dwaling." Maar geen correctief b. v. voor Zwingli zelven, voor den geloovige. Zóó is het niet bedoeld. Veeleer: nemo est, qui fidem *hypocriseos artificio* non possit ostentare. Dáárom: fit ut cancellis quibusdam fateamur opus esse. Een maatstaf dus om de echtheid van het geloof in de wereld mee te beoordeelen, en alle onecht geloof als zoodanig terug te wijzen. De verhouding van schrift en geest wordt door Zwingli, behalve in eene vergelijking die mij niet duidelijk wil worden (het paard dat met een touw aan den wagen moet worden gespannen, zonder paard of touw komt de wagen niet voort, beiden zijn noodig), ook geschetst in het volgende, „ne me quisquam minus capiat. Latomus aut materiarius non absque caelo, securi, regula, perpendiculo materiem adoritur; neque rursus ista sola ad eam mittit, quasi citra operam suam, suapte manu, omnia perfectura: sic spiritus noster illo coelesti imbutus latomus est: praedicationis verbum materies: caelum aut securis scriptura; regula, linea et perpendiculum tropi; — de schrift moet dus zelfs dezen rang aan de tropi afstaan. (III 551). Dat lijkt minder dan iets op ook maar het bescheidenste schriftgezag Terwijl in de wijze waarop hij dan verder de avondmaalskwestie met Luther exegetisch behandelt, de geest, de latomus die de grondstof bewerkt, bizonder veel heeft van wat wij gezond verstand of een onbevooroordeelden blik of waarheidszin zouden noemen, weinig van den heiligen geest in der geloovigen gemoed. Neen, voor het geloovig individu denkt Zw. aan geen schrift-*gezag*. Vandaar ook bij hem geene nauwgezette exegese om daardoor toch niets dan de echte heilswaarheid uit haar af te leiden. Zijne doorloopende bijbelverklaringen zijn voortreffelijk, — maar als bewijs hoe hij al toelichtende aan ieder vers wel iets wist vast te knoopen, waarmee hoorders of lezers hun voordeel konden doen. De tijd van Kalvijn's exegetischen eerbied voor het bijbelwoord was nog niet gekomen: en Zw. had Luther zijn „Das Wort sie sollen lassen stahn" niet nagezongen. — Bavinck's eigen uitdrukking: „Zw. vond in de schrift eene uit-

breiding van zijn gedachtenkring" geeft het best Zw.'s zienswijze weer. Wij kunnen tegenwoordig bezwaarlijk ons meer eene voorstelling er van maken, hoe in de 16de eeuw met den bijbel, onkerkelijk gelezen en vrij verklaard, eene nieuwe en vooral eene rijke, veelzijdige wereld openging voor de geestelijken misschien nog meer dan voor de leeken. In dien bijbel vonden zij een ander goddelijk — immers kerkelijk — handboek dan in hunne vervelende misboeken en dor kanoniek recht. Een boek waarin door zijn bonte verscheidenheid van voorstellingen, denkbeelden, personen, ieder zijne waarheid vond uitgedrukt, en dat honderdmaal levendiger en frisscher dan men het onder Rome was gewoon geweest. Die schrift werd nu niet eigenlijk wetboek, maar ten deele leerboek, en geheel en al lees- en huisboek. Hier was een bundel schriften die de gansche kerk door werd gelezen, en die een schat van stichtelijk volksonderwijs bevatte, waarvan men nooit had gedroomd. Alles kon men er uit leeren. En dit boek kondigde zich op tallooze plaatsen aan als drager van goddelijke openbaringen op een vrij wat waardiger toon dan de roomsche kerktaal deed: terwijl natuurlijk de oudheid er de wijding eener eeuwenheugende traditie aan schonk, en voor het ongoddelijke daarin blind maakte. Toch onderscheidt Zw. de apocryphen, die numquam ad eam firmitatis mensuram perveniunt qua canonica pollent: sunt enim magis diluta ac imbeciliora, etc. (VIII, 659).

Bij Zwingli komt het duidelijkst als de dienst, dien de schrift bewijzen moet als gezaghebbende macht, dat uit, wat — Schweizer heeft het ons vroeger geleerd — aan het protestansche schriftbeginsel over 't geheel te gronde ligt. Zij was het bolwerk tegen het volgen der afgedwaalde traditie, tegen rationalisme en spiritualisme; de éénige hoogere rechter, op wien Zw. zich tegenover andersdenkenden beroepen kon. Nos nihil umquam adseruimus, cujus manifestam ex scriptura rationem non redderemus, (VI, a, 517). „Kon": immers deze alleen werd door allen erkend. Maar het zwaartepunt van zijn polemiek ligt toch in bijbelteksten niet. Zijne handhaving b. v. van den kinderdoop tegen de anabaptisten, eene m. i. meesterlijke bewijsvoering, steunt nu ja ook hierop, dat immers ook reprobati als Ezau in Gods kerk zijn opgenomen geweest, getuige de schrift: - maar toch

vooral komt hij onder allerlei wendingen telkens er op terug, dat het onmogelijk is eene gemeente van echte geloovigen te verzamelen, en deze te onderscheiden; dat ook onder kinderen reeds uitverkorenen zijn; dat de doop voor ouders en kinderen een weldaad kan wezen; enz. Eene argumentatie, zooals die Pierson aan A. Kuyper verweet, omdat ook een rationalist ze zou kunnen te berde brengen. Maar zoo is het overal. Illustratie van zijn zienswijze en middel van verweer tegenover tegenstanders zijn hem de bijbelteksten die hij vlijtig aanhaalt, geene bewijsgronden.

En wat meen ik afdoende is om deze opvatting van Zw.'s schriftwaardeering te staven, dat is de vrije wijze waarop hij die schrift gebruikt. Dat hij woorden van Jezus en uit Exodus door elkaâr aanhaalt als woorden en geboden van God, merkte ik reeds vroeger op. Maar dit bewijst daarom zoo weinig, omdat hij b. v. I, 453, in overweging geeft naar de behoefte des tijds weêr eene strengere straf op overspel in te voeren, evenals wij diefstal strenger straffen dan „dominus per Mosem Exod. 22 praecepit," omdat de omstandigheden dit wenschelijk maken. God moge over huwelijksrecht velerlei hebben geboden: Zw. acht het wenschelijk, (VI, u, 517) het aan de overheid over te laten, bepalingen hierop te maken. Hij ziet er evenmin bezwaar in om in het boekje „De divina humanaque justitia" de divina justitia, die Gods woord toch uitdrukkelijk genoeg voorschrijft, ter zijde te stellen, zonder dat hij het recht hiertoe anders staaft, dan met de bewering: zulk eene gerechtigheid is voor ons onmogelijk. Van die vrije behandeling der schrift moet Zwingli zich ongetwijfeld bewust zijn geweest; terwijl ik nergens een afdoend bewijs vind, dat de bijbel voor hem een heilige bundel was in dezen zin, dat hij krachtens zijn goddelijken oorsprong of wat ook aanspraak mocht maken op eene schroomvalliger behandeling dan b. v. Pindarus of Seneca. Het was de rijkste uitdrukking van Gods woord. Men had hier dat woord in tastbaren, algemeen bekenden en erkenden vorm: niet zoo zeer onmisbaar tot zaligheid der kinderen Gods, dan wel dienstig als vereenigingspunt voor alle uiteenloopende geesten, als heilzamen band om verdeeldheid te voorkomen, willekeur en fantastische vroomheid tegen te gaan, en de orde in de nieuwe maatschappij te helpen bevestigen: I, 465, enz.

Bij Zw.'s denkbeelden over de kerk komen in aanmerking zijn zienswijze over hare verhouding tot den staat, zijn standpunt ten opzichte der vrijheid van geweten, zijn oordeel over de wederdoopers.

Volgens Bavinck is de kerk bij Zwingli, „op zich zelve beschouwd, wat men tegenwoordig noemt, eene belijdende gemeente, een organisme, geen instituut," bl. 166.

Hier blijkt vooral de moeilijkheid om begrippen uit de eene eeuw in de voorstellingen van mannen uit een geheel anderen tijd te willen terugvinden. „De kerk geen instituut maar organisme". Over de kerk der uitverkorenen, wier leden alleen bij God bekend zijn, behoef ik niet te spreken. Dat is het juist, wat Zw. in de wederdoopers niet vaak en nadrukkelijk genoeg weet te bestrijden, dat zij zulk een kring van geloovigen in plaats van de kerk wilden stellen. Neen, deze moet wel ook dezulken omvatten, die nooit tot geloof zullen komen. En Zw. ziet er dan ook geen bezwaar in, om door den sterken arm der overheid de burgers bij die „belijdende gemeente" te houden. Daarom wordt de kerk bij hem zeker nog geen instituut in roomschen of ook maar in lutherschen zin: geene „Heilsanstalt" om uit Gods naam het zaligmakend woord en de sakramenten aan de wereld te bieden. Zijne kerk was eene instelling ongeveer als die welke men vóór eene halve eeuw ten onzent bedoelde als men sprak van „de vaderlandsche kerk." Iets half organisme van het godsdienstig volksleven, half goddelijke opvoedingsinstelling voor dat volk. — Nu is volgens B.'s juiste opmerking de kerk bij Zw. slechts de staat van een bepaalde zijde beschouwd. Van eene andere dan staatskerk heeft hij nooit geweten; aan autonomie der kerk niet gedacht (anders Bavinck, bl. 164), en de kerk, zooals *wij* die thans kennen, als vrije, zij het ook historisch gewordene, associatie, iets waartoe de wederdoopers naderden, is een verschijnsel, dat buiten Zw.'s gezichtskring lag. Zelfs in onze 19[de] eeuw is aan Duitschland en Duitsch Zwitserland dit denkbeeld eigenlijk nog tamelijk vreemd. Nog denkt men daar, ook in zeer vrijzinnige kringen, bij „kerk" geenszins aan eene vereeniging, uit den boezem van het volk voortgekomen en die aan dien oorsprong haar kracht ontleent; maar aan een instituut, aan eene godsdienstige, min of meer goddelijke macht, die hoog boven

de hoofden der burgers zweeft en ieder van dezen als staatsburger onder hare vleugelen neemt. Of men al of niet ooit eene godsdienstoefening bijwoont — uit een nederlandsch oogpunt een kapitale vraag — heeft voor een Duitscher met het behooren tot de kerk of de gehechtheid aan de kerk weinig te maken. Natuurlijk is zij „Landeskirche"; hoogstens zou men tot eene nationale kerk kunnen komen; maar de breede kloof die deze scheidt van onze hollandsche „kerken", die in duitschen zin eigenlijk in 't geheel geene kerken zijn, springen thans nog slechts weinige duitschers over. Hoeveel minder kon een Zwingli in zijn eeuw daaraan denken!

Moriköfer heeft (Ulrich Zwingli I, 203 vgg.) Zw. tegen het verwijt, dat hij aan den staat de beslissing in kerkelijke aangelegenheden liet, in bescherming genomen met de opmerking, dat dit immers toen ter tijde niet anders mogelijk was, en dat ook volgens Zwingli zelven die macht van den staat behoorde tot een *voorloopigen* stand van zaken. Dr. Bavinck sluit zich niet alleen hierbij aan, maar drukt zich nog vrij wat sterker uit. „Theoretisch — wordt de autonomie der kerk duidelijk uitgesproken. Maar de door Zwingli niet gezochte, maar door de omstandigheden hem geboden nauwe vereeniging van godsdienstige en politieke belangen, de oproeren van het volk, de hardnekkige strijd der wederdoopers, deden het wenschelijk schijnen, deze autonomie niet aanstonds in de werkelijkheid toe te passen. De kerk draagt „tacito consensu" al hare macht in uitwendige zaken over aan den staat, echter zóó, dat deze handelt in haar naam, en alleen voor zoo ver hij zich laat leiden door Gods woord, enz." bl. 164.

Hierin nu, geloof ik, dwaalt de schrijver. Al kan hij zich ten deele op geen mindere autoriteit dan Moriköfer beroepen; in de plaatsen door hen aangehaald kan ik ook bij herhaalde lezing dat niet vinden wat beiden er uit afleiden. Er is daar geene sprake van eene kerk, die hare bevoegdheid overdraagt aan den staat; maar van de gemeente, d. i. het volk, die in plaats van zelve (b. v. in groote volksvergaderingen) over hare godsdienstige belangen beslissingen te nemen, dit overlaat aan een kleiner kring van mannen, aan een besturend lichaam. Zulk een lichaam was te Zurich nergens te vinden dan in den Raad der tweehonderd. — Men oordeele.

In den brief aan Ambr. Blaarer, (VIII, 174—184) behandelt Zw. de vraag, of de Raad van Constanz gerechtigd was over godsdienstige „externa” te beslissen, de mis af te schaffen, enz.

Neen, hadden sommigen op 't voetspoor van Luther geantwoord: immers regnum Christi non est externum, en een christelijke overheid moet niets bevelen, wat aan zwakke gewetens aanstoot kan geven. Maar dat gaat, antwoordt Zw., niet op. Christus zelf heeft immers ook allerlei veranderingen in de uitwendige gestalte van het godsdienstig leven ingevoerd, heeft b.v. het vasten afgeschaft. Paulus, Barnabas, de apostelen en de ecclesia, die te Jeruzalem was, deden hetzelfde, Hand. 15. En wat dezen tijd betreft: si christianus magistratus nihil potest rerum externarum quae ad eam religionem pertinent aut jubere aut vetare: multo minus possent apostoli et ecclesiae, quibus ab imperando interdictum est, jubere aut vetare. Cum ergo apostoli cum ecclesia circumcisionem relegaverint, etc. . . multo magis licet ei magistratui, dum christianus est, cum ecclesiae consensu . . . statuere. Maar — werpen de anderen tegen — apostolis cum ecclesia licere, magistratui vero cum ecclesia non etiam. — Niet?, vraagt Zw. En volgens Hand. 15 namen toch ook presbyteri aan de beraadslagingen en de beslissingen deel, viri aetate, prudentia et fide venerabiles, qui digerendis et agendis rebus id erant ecclesiae, quod senatus est urbi. Daar hebt gij alle machten samen: primum apostolos, secundo seniores sive presbyteros, postremo plebem Christianorum, fratres, sive ecclesiam. — Maar de raad van Constanz is niet de ecclesia, zal men zeggen. En de consensus ecclesiae is noodig. — Ook hierop heeft Zw. een antwoord gereed. Men neme de — predikanten of kerkeraden? neen, de *hoofdlieden der gilden* er bij: en als deze goedkeuren, non est cur alium ecclesiae consensum desideretis. Fieri etiam posset ut ecclesiae sententia causa aliqua etiam difficillima in paucos, ut in unum aliquem rejiceretur. Ook te Antiochie heeft niet de gansche ecclesia aan het apostelconcilie deelgenomen, maar aan Paulus en Barnabas hare belangen opgedragen. Eindelijk: als Christus bij de tempelreiniging eenig geweld gebruikte, waarom zou (niet de kerk, maar) de overheid dat thans niet mogen doen?

Men ziet: zoo geheel is thans wat wij als kerk en staat

onderscheiden voor Zw. één, dat wèl de vraag kon opkomen, of het volk zelf dan wel het besturend lichaam in het volk de godsdienstige aangelegenheden zou regelen, maar dat aan eene splitsing van het volksleven in een kerkelijk en een burgerlijk, ieder met afzonderlijk bestuur, niet eens werd gedacht. De „ecclesia" is het volk of de gemeente, tegenover (niet den staat, maar) haar bestuur, onverschillig of men dit lands- of kerkbestuur wil noemen.

Nog sterker laat Zw. zich uit waar hij beschrijft hoe het te Zurich met de „kerkelijke" regeling is gegaan, III, 338 vg. Wat werd hem eigenlijk verweten? Niet dat hij den staat liet heerschen over de kerk, maar dat hij aan de stadsregenten of de kerkbesturen — tusschen beiden voelde men geen verschil — de macht in handen gaf, die alleen aan het volk (het geloovige volk n. l.) toekwam. Quidam nos calumniantur, quod ea quae totius ecclesiae esse debeant, nos per ducentos (de Raad) agi patiamur, quum totius urbis et vicinorum ecclesia (de gemeente, de schare der leden-burgers) sit plus minus septem millium . . Maar, antwoordt Zw., monuimus diacosios quod ea quae judicio totius ecclesiae fieri debeant id ipsis non alia lege rejici patiamur, quam si verbo duce consulant; deinde quod ipsi non sunt aliter ecclesiae vice quam quod ipsa ecclesia hactenus tacito consensu benigne receperit eorum senatus vel consulta vel decreta. Want: admonuimus hac tempestate .... haud tuto *multitudini* committi posse quaedam..... Rebus adhuc teneris non miscendam esse contentionis occasionem. Dus: *plebs* judicium externarum rerum diacosiis permittat..... Quicquid occurrit, ad senatum diacosiorum refertur, non absque exemplo: nam et Antiochia duos modo, Paulum et Barnabam, Hierosolyma mittit, nec ipsa decernit, quod tamen jure potuisset. Causa fuit, quod immoderatam contentionem vereretur quae quanto *major* est *concio* tanto magis crudescit. Quod autem diacosii in his rebus ecclesiae (namens de gemeente, het volk, en) non suo nomine agant, hinc adparet, quod id eis ecclesiis quae in oppidis et agro sunt liberum relinquit: ubi nimirum, quod ecclesiae non sunt *tantae*, contentionis incendium non magnopere metuendum esse vident. En later nog weêr: factum est itaque non aliam ob causam, quam nimiam ob *multitudinem* adfectuumque audaciam, etc.

Niet dus omdat „de omstandigheden niet toelieten aan de kerk ook in de werkelijkheid autonomie te verleenen"; maar omdat de bestaande organizatie, de roomsche kerk (niet hervormd, maar) weggevallen was, en men er niet aan dacht eene nieuwe kerk als georganizeerd lichaam te stichten, terwijl toch zoowel de groote menigte der belanghebbenden bij het „kerkelijk" leven als de publieke orde een bestuur noodig maakten, nam de bestaande overheid deze taak op zich. In den geheimen raad, die van 1529 af feitelijk te Zurich regeerde, had Zwingli dan ook zitting volstrekt niet als vertegenwoordiger van de kerk, maar als invloedrijk burger. Er was dadelijk bij zijne oprichting bepaald, dat Burgemeester Röust en wie hem verder vormden zich personen onverschillig of zij van wereldlijken of van geestelijken stand waren, konden assumeeren. — Evenzoo ligt het met de profetie, een ambt waaraan Zw., gelijk bekend is, veel hechtte. Die zou de overheid binnen de perken van Gods woord houden. 't Was vooral de taak van de verbi ministri. Maar deze treden daarbij niet op als organen eener kerk, die nu eenmaal te Zurich niet bestond; maar als geloovigen. En wie waren onder deze uit den aard der zaak eer geroepen de woordvoerders te zijn dan de predikanten? Deze profeten hebben echter geene wettelijke bevoegdheid, geene macht, alleen invloed; zij vervullen de taak die b. v. in onzen tijd de pers vervult of vervullen moet; zijn de tribunen niet der kerk, maar der consciëntie of van het woord Gods. Voor een anderen dan zedelijken invloed tegenover den staat is in Zwingli's voorstelling geene plaats. Wat wij tegenwoordig kerk noemen, eene vereeniging met afzonderlijke organen, met kerkeraden b. v., die als vertegenwoordigende lichamen kunnen optreden, kent hij niet. En de kerk die „voortreffelijker is dan de staat, die Gode ter eere leeft, enz. (Bavinck 165), zijn dat wel de parochiën in stad of kanton Zurich, en is 't niet veeleer de ideale kerk, hi, qui spiritum Christi habent, etc. (III, 296)?

Van eene betrekking tusschen staat en kerk volgens Zw. kan men dus nauwelijks spreken. Wel de vraag stellen: waar moest dan volgens hem de staatsmacht haar grenzen vinden op wat *wij* kerkelijk gebied noemen? En: waren er al of niet waarborgen voor de godsdienstvrijheid der individuen?

Eene uitgewerkte leer moet men hierover bij Zwingli niet

zoeken. Hij blijft staan bij de beide stellingen, dat de overheid van God is en als Gods plaatsvervangster moet worden geëerbiedigd; en deze andere, dat zij gebonden is aan Gods woord, en dat wanneer zij hare roeping vergeet, de onderdanen tegen haar in verzet mogen komen. Op dit laatste punt legt hij wel meer nadruk dan men in den hervormingstijd gewoon was te doen; maar daaruit vloeide geen recht voor de onderdanen voort om van de bepalingen in 't godsdienstige hunner overheid, *als deze hun overheid bleef*, af te wijken. Immers: „es mag das Christlich Burgrecht zweierlei Leer nit erleiden." (Bav. 159). En dit wil niet alleen zeggen, dat b. v. in het kanton Zurich geen geloofsverschil kon worden geduld. Het Burgrecht was de groote bond, waartoe naast Zurich ook o. a. Constanz en Straatsburg behoorden, en die eene zoo voorname plaats in Zwingli's staatkundige plannen innam. Die bond zou de Zwitsersche en Zuidduitsche steden tot handhaving, ja van het Evangelie, maar vooral ook van de burgervrijheid vereenigen, en een tegenwicht vormen tegen de macht des keizers. Luther en de Saksers, loialer onderdanen van het Heilige Roomsche rijk en minder naijverig op die burgerlijke vrijheid, stonden er geheel buiten [1]). Welnu, zelfs in dien bond mag eigenlijk geen verschil in leer worden geduld; en noode vergunt Zwingli, dat Schaffhausen, eene toch van Zurich en Zwingli onafhankelijke stad, bij zijne toetreding eene eenigszins Luthersch gekleurde avondmaalsleer behield. Maar — men moest den zwakken soms iets toegeven. Liever eenige inschikkelijkheid tegenover hunne dwalingen betoond, dan dat zij de leer van Christus geheel verwerpen. Een denkbeeld dat Zwingli dikwijls uitspreekt, en dat bij den bezonnen staatsman dan ook volkomen past. Vg. b. v. VIII, 633.

Maar altijd is het dan bij vergunning, bij toelating der overheid, dat zulke afwijkende leeringen worden beleden. Zegt Bavinck, dat in Zwingli's beginselen de vrijheid des gewetens lag opgesloten, bl. 160, dan spreek ik dat niet bepaald tegen: maar kan men van Luther, misschien zelfs van Kalvijn niet hetzelfde beweren? Aan gewetensvrijheid als een *recht* voor de

---

1) Voor het volgende vg. Lenz, Zwingli und Landgraf Philipp, in Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1879.

individuen waaraan niemand zich vergrijpen mag, dachten zij niet. Het geloof, dat God met verschillende menschen onderscheiden wegen gaat, en dat dit zich in verscheidenheid van godsdienstig denken en handelen moet afspiegelen, misschien de éénig ware grondslag van volle gewetensvrijheid, was hun vreemd. Neen, de waarheid, natuurlijk hunne waarheid, Gods woord, Christus moest tot heerschappij komen in de wereld: dáár lag hun goddelijke roeping, die weinig of geene inschikkelijkheid toeliet; en wie zal het daartoe brengen, wie de godsdienstige belangen van het volk behartigen — zou Zw. vragen — als niet de overheid het doet? Acht zij het in 't belang der waarheid, oorbaar en goed, tijdelijk eenige afwijking te dulden: 't zij zoo. Maar haar recht blijft daardoor onverkort; aan de wetten van een christelijken magistraat, die naar Gods woord regeert, is de onderdaan verplicht zich te onderwerpen.

Daar nu evenwel noch Zwingli noch een ander der hervormers ooit heeft aangewezen, wie bij verschil van gevoelen de beslissing in handen heeft, of de overheid al dan niet zich aan Gods woord houdt: hing het ten slotte in de hervormingseeuw feitelijk van personen en omstandigheden af, hoever de macht van den staat in godsdienstige aangelegenheden ging. Te Geneve waren het Kalvijn en zijne kerk, die waarlijk niet alleen aan Servetus en niet alleen aan de libertins, maar ook aan die Geneefsche burgers, die niet aan de kerk maar aan hun staat de hoogste macht in het *burgerlijk* leven wilden toegekend zien, den druk der waarheid zeer onzacht hebben laten voelen. Al de onjuistheden van Galiffe mogen niet blind maken voor dit feit.

Te Zurich ging het juist omgekeerd.. Daar zag Zwingli in den staat alles „naar Gods woord" geordend. Daar was het dus die staat, die zonder eene kerk naast zich te hebben, de godsdienstige aangelegenheden des volks in handen had en naast die staatskerk geene dissenters duldde.

In de burgerlijke besturen zette de meerderheid, die de nieuwe leer was toegedaan, de minderheid eenvoudig af; en zoo sterk werkt die hervormerstraditie, die volle godsdienstige vrijheid in onzen zin van het woord niet toelaat, nog na, dat zelfs Moriköfer (I, 72) aan de vermelding, hoe de censuur in

1523 te Zurich werd ingevoerd en mede aan Zwingli werd toevertrouwd, de opmerking toevoegt: „hierdoor erlangde het *vrije* woord grooter speelruimte;" en dit onder de bewijzen rekent, hoe kalm en bezonnen de reformatie daar tot stand gekomen is!

Uit den strijd met de wederdoopers zou het best kunnen blijken, hoe Zw. de gewetensvrijheid verstond, indien wij nauwkeurig wisten, in hoever de vrees voor eene sociale omwenteling van die zijde zijn zienswijze heeft beheerscht. Zij wilden — geen ander was het doel van hun doop — eene kerk van reine geloovige christenen uit de wereld afzonderen: maar niet zoo dat zij daarom die wereld wilden dringen tot hen over te gaan. Neen, alle anderen lieten zij gaarne in hun geloof leven. Zulk eene afgezonderde kerk echter was het juist, die Zwingli voor geen prijs wilde toelaten.

Waarom niet? Egli heeft de verhooren en vonnissen der wederdoopers onderzocht, waarlijk niet als hun pleitbezorger [1]). Daaruit blijkt, dat onder hen wel hartstochtelijke drijvers zijn voorgekomen; dat onder hen wel geleeraard is: er mocht geen overheid, geen doodstraf, geene heffing van tienden zijn; maar niet, dat zij zich feitelijk tegen de overheid hebben verzet, behalve voorzoover zij hun doop niet wilden opgeven, van de staatskerk niets wilden weten, en soms in de godsdienstoefeningen den prediker in de rede vielen. Nog had een zekere Meier te Nerach het lijk van zijne vrouw op een eigen stuk weiland begraven, zeggende dat de gansche aarde des Heeren is. Men krijgt over 't geheel den indruk van een al zeer weinig gewelddadige beweging. Van beschuldigingen zooals die Bullinger tegen hen inbrengt, dat zij op gemeenschap van vrouwen aandrongen, geen spoor. Maar waarom is dan Zwingli zoo verregaande heftig zoodra hij over hen spreekt? Er zijn geen goddeloozer, geen misdadiger lieden: dierlijke wezens zijn 't, nauwelijks den naam van mensch meer waardig, enz.

Hier is zeker niet de christen, ook niet de hervormer, maar de burger-staatsman aan het woord. Praktische en organizeerende geesten — en dat was Zwingli buiten kijf — houden niet van idealisten of doctrinairen. De wederdoopers wilden

1) Egli, Die Züricher Wiedertäufer zur Reformationszeit. Zürich, 1878.

zich buiten de staatskerk houden, buiten wat Zw. de orde, den regelmatigen gang van zaken in het zich hervormende Zurich achtte. Beter dan de staat het deed, kon z. i. op 't oogenblik niemand de zaak der waarheid bevorderen. Zij hadden bovendien, oordeelt Zw., de waarheid niet, en dus geen recht. Zij zijn dan ook veroordeeld niet om vergrijpen tegen de zeden of om afwijkingen van het christelijk geloof: maar om hun ongehoorzaamheid aan de orde en aan de wetten van den staat die „de kerk" regelden. Als bewijs deel ik het vonnis meê van Felix Manz, den eerste die, 5 Januarij 1527, ter zake van wederdoop te Zurich is verdronken. Dasz er wieder christliche Ordnung und Brauch in den Wiedertauf sich eingelassen und ein Hauptsächer und Anfänger desselben geworden. Dasz er ferner durch keine Belehrung und Ermahnung von solchem Irrthum und solcher Eigenkopfige abzustehen und sich dem gemeinen christlichen Brauch zu vergleichen sich bewegen lies. Dasz er trotz des Mandates und trotz seines Eides bei der Tauferei beharrt hat, und bekennt „dasz er und andere die sich Christi wollen annehmen und dem Wort nachfolgen, auch nach Christo wandlen, zusammen wollte suchen und sich mit denselben durch den Wiedertauf vereinbaren und die andern ihres Glaubens bleiben lassen, damit nun er und seine Anhänger sich von christlicher Gemeinde abgesondert und eigen selbstgewachsene Secte, Rotten und Versammlungen unter einem Schein und Deckmantel einer Christlichen Versammlung und Kirche aufwecken und zurüsten wollen. Dasz im weiteren Manz die Obrigkeit, die Todesstrafe und andere Strafen verworfen und um gröszeren Erfolges willen leibhaftige Offenbarungen Paulinischer Episteln vorgegeben, solche Lehren aber dem Wort Gottes und dem einmuthigen bisherigen Brauch aller christenheit nachtheilig sind und nur zu Aergernisz, Empörung und Aufruhr gegen die Obrigkeit, zu Zerrüttung des gemeinen christlichen Friedens, brüderlicher Liebe und bürgerlicher Einigkeit und zu allen Uebel führen. U. s. w. Ongetwijfeld heeft de vrees, dat het anabaptisme samenhing met den duitschen boerenkrijg, en misschien nog meer de angst voor den merkwaardig grooten ingang dien het vond, tot Zwingli's hard oordeel over deze tegenstanders meêgewerkt. Toch vindt zijne bestrijding van hun streven met niet alleen zedelijke middelen, maar ook

met de macht van den staat, haar grond in het geheel zijner beschouwingen, waarin nu eenmaal voor godsdienstvrijheid in onzen zin geen plaats was [1]), en de burgerlijke overheid deed wat der kerk is. Om nog eens het vroeger gebruikte voorbeeld aan te halen: de houding van Zwingli en van den zuricher raad is het best te vergelijken met die, welke de nederlandsche staat (niet de kerk) 50 jaar geleden tegenover de afgescheidenen aannam. Ook toen leefde men in 't geloof, dat de orde en vrede in de kerk hoofdzaak zijn, bij eene zwevende dogmatiek en kerkelijke inrichtingen niet met doctrinaire precisie, maar naar de behoeften van 't oogenblik ontworpen. Hoe Bavinck zeggen kan (bl. 160.), dat Zw. de ketterstraf goedkeurt, maar dat toch in zijne beginselen de gewetensvrijheid ligt uitgesproken, en dat het slechts aan de omstandigheden lag, dat hij ze niet toepaste, is mij dan ook niet helder. Wel moet erkend worden, dat de zuricher raad met eene verschooning tegenover de wederdoopers te werk ging, en eene langmoedigheid toonde, die inderdaad voor dien tijd bewondering verdienen. Maar de wet was er: en naar die wet moesten Manz en Blaurock en de anderen sterven. Toch is die vreeselijke straf slechts op zes personen in den loop van een paar jaren toegepast. Wat hadden deze lieden anders gedaan dan de „martelaar" Kaiser, die ook tegen de bestaande verordening in het Katholieke Uri het Evangelie ging prediken, en die daad boette met den dood? Maar nog eens, de wet hadden zij overtreden; schuldig waren zij; zij hadden immers gemakkelijk de straf kunnen ontgaan door het land te verlaten of te herroepen, althans te zwijgen? Wat men trouwens van bijna alle slachtoffers van beginselen kan zeggen.

---

1) Mocht iemand Egli's boekje opslaan, dan late hij zich niet misleiden door wat op bl. 65. staat: „doch hebt Zw. hervor dasz er im Interesse der evangelischen u. bürgerlichen Freiheit bei jeder Verhandlung vor dem Rathe angelegentlich für sie gebeten, u. damit bewirkt habe, dasz der Rath so schonend mit ihnen verfahren sei. Vg. Bavinck bl. 160. Zw. schrijft op de bedoelde plaats (VIII, 91) iets geheel anders. Dum oligarchi apud nos idem agunt quod alibi, jam quo et Evangelica et publica libertas nobis maneant monemus tam atrocia flagitia (der wederdoopers) tollenda esse. Pro catabaptistis ipse coram Senatu anxie oravi, etc." Der-halve: om den adel niet nog meer vrij spel te laten, en om voor „ons," d. i. voor de burgerij, de vrijheid niet te laten verloren gaan, daarom moest de wederdooperij worden onderdrukt.

Nu ik toch dit onderwerp behandel, voeg ik hierbij, dat ik in den bovenaangehaalden brief van Zwingli aan Koenr. Sam het beruchte gezegde: „mergantur etc." vond in dezen vorm: dum retingunt alios, ipsi quoque retinguntur. Ik zie echter niet in, dat men Zwingli een al te zwaar verwijt moet maken van wat meer eene ruwheid dan een bewijs van godsdiensthaat is. Deze is hem geheel vreemd. Niet om anderen tot belijdenis zijner geloofswaarheid te dwingen in de eerste plaats, niet omdat hij persoonlijk geene afwijking van wat hem heilig was kon dulden, maar om de orde in den staat en de handhaving der in dien staat opgenomen kerk was het hem te doen; en daarom zijn de wederdoopers verdronken.

V.

Onwillekeurig kom ik terug tot de vraag, door Bav. wel nauwelijks aangeroerd, maar die bij eene behandeling van Zw. in ons vaderland en in deze jaren zich dunkt mij van zelve opdringt: heeft hij, zooals de schrijver van het proefschrift het noemt, de richting der gereformeerde theologie aangewezen? Bl. 25, enz. — Ik zie echter geen kans op die vraag een eenigszins voldoend antwoord te geven.

De grenzen der gereformeerde theologie zijn daartoe of niet streng genoeg afgebakend, of mij niet genoeg bekend. Wat te zeggen b. v., wanneer de man, die zeker een deskundige bij uitnemendheid was, Guy de Brès, het Antwerpsche consistorie kon aanraden, de Wittenberger Concordie te onderteekenen? [1])

---

1) Dit merkwaardig schrijven van de Brès is te vinden in Bakhuizen v. d. Brink, Het huwelijk van Will. v. O. en Anna v. Saksen, bl. 156, bijlage E. De toon daarvan is ons niet vreemd. „Il est vrai que le dit concordat est un peu dur de prime face: *mais on peut entendre le tout sainement si on veut.*" Die Wittenberger concordie was vrij kras luthersch, en verkondigde o. a. dat ook de onwaardigen het lichaam des Heeren ontvangen: eene meening die als twee druppelen water gelijkt op wat Kalvijn in den Consensus Tigurinus eene perversa et impia superstitio had genoemd. Dit was dan ook voor de Brès wel een bezwaar: doch nous avons néanmoins, schrijft hij, accordé d'approuver simplement le point de la cène et de le signer. .... Et quant au baptême et l'absolution, messieurs de Metz, — de kalvinist. predikanten — en feront *quelque confession telle qu'il n'y aura matière de contradiction sinon aux gens contentieux.*

Het doel van 't onderteekenen der concordie was natuurlijk den steun der duitsche

Dat zou Zw. zeker nooit hebben gedaan. Tegenover de mystiek, het sentiment, het conservatisme, de onderdanigheid jegens de over ons gestelde machten, die het Lutheranisme onderscheiden, staat Zwingli met de gereformeerde kerk aan de zijde van het intellectualisme, van den stijven, koelen ernst, van den praktischen zin, van de burgervrijheid. In de 37 artikelen klinkt een toon, die soms aan Zwingli doet denken: de kerk van de schepping der wereld af; de geloovigen verzameld door Gods geest en — maar eerst in de tweede plaats — door het woord; over de wereld wegens de verdorvenheid des menschelijken geslachts koningen, prinsen en overheden verordineerd; enz. enz. Daarentegen ontbreken bij hem naar ik meen echt gereformeerde stukken: de partikuliere genade, het schriftgezag, de vrijheid en zelfstandigheid der kerk tegenover den staat. Zw. is zeer onroomsch, is onluthersch: maar leidt daarom zijn weg naar de gereformeerde theologie?

„Geen der hervormers", schrijft Dr. Bavinck terecht, bl. 79, „is onzen tijd zoo na verwant als Ulrich Zwingli". Vooral door dat humanisme, dat van geen piëtisme weet; door dien „hartstocht der werkelijkheid", die van doctrines en overgeleverde dogma's tamelijk los, niet in eene leer maar in het leven de school van het leven zoekt. Eene harmonische persoonlijkheid; ook dit releveert B. meer dan eens; doch niet door dat hij „de diepere eenheid van humanisme en Christendom in zijn persoon en zijne ethiek zoekt vast te houden" (Bav.); niet door dat hij de tegenstellingen die de wereld en onze godsvrucht ons bieden, wist op te lossen in hoogere eenheid; maar door dat hij die tegenstellingen voor het denken niet voelde of niet telde; wat hem in het volgen van zijne richting belemmeren zou, links liet liggen; en, utilist in den besten zin van het woord, met

---

protestanten te krijgen en tegenover het katholicisme te tooueu, dat alle protestanten één waren.

En toch zegge men niet: ziedaar alweêr het geknoei en de slimheid en de transacties met de waarheid van den echten kerkman! — Want niet alleen stonden er toen vrij wat grootere belangen op het spel dan bij het kerkelijk gebeuzel van onze dagen. Maar 't is ook waarschijnlijk, dat de Brès en de zijnen op een ander standpunt stonden dan de streng luthersche godgeleerden van toen of dan Dr. A. Kuyper c. s. van tegenwoordig, en dat zij eerlijk en van ganscher harte de gereformeerdheid bijzaak vonden vergeleken met het Evangelie.

Zie hierover Fruin, in de Gids van 1860, dl. I, bl. 388 vgg.

ongebroken kracht aan die denkbeelden die praktisch van belang en voor verwezenlijking vatbaar waren, invloed en ingang schonk, zonder ooit te vergeten dat zij in de werkelijkheid moesten passen, daarvan de uitdrukking moesten zijn. Geen zoo rijk gemoed als Luther, geen schepper van een stelsel als Kalvijn; geen man misschien die bij de eerste ontmoeting den indruk maakt van zoo hoog boven ons, maar dan ook niet dien van zoo ver van ons af te staan. 't Zij zoo. Er is ook eene genialiteit in bescheidener vormen, zeker niet minder beminlijk en misschien in den grond niet minder groot. Als ik de acht zware, fijn gedrukte roiaal octavo deelen aanzie, in nog geen tien jaar tijds tusschen den veelsoortigsten arbeid en sociale bemoeiingen van allerlei aard in geschreven; als ik bedenk, wat deze man in zoo korten tijd heeft tot stand gebracht; wat hij nieuws heeft geschapen met behulp van den gemeenteraad van een stadje dat nog geen 7000 inwoners telde; hoe hij een volksleven heeft gereformeerd, en tot ver over de grenzen van zijn land zijn blik en zijn arbeid heeft uitgestrekt; welk een wonderbare rustigheid, gemakkelijkheid zei ik bijna, in den regel bij dat grootsche werk hem eigen is: dan vraag ik mij zelven af: wat voor mannen zijn toch Zwingli en die andere hervormers geweest, die zoo zich zelven konden vergeten; zoo opgaan in de dingen van Gods koninkrijk; die burgerijen en bevolkingen, waarlijk niet zedelijker of meer geëleveerd dan die in wier midden wij wonen, duurzaam hebben kunnen bezielen voor hunne heilige idealen, kunnen meêslepen in hun hooge vlucht of hun krachtige vaart; en wier geloof hun eene werkkracht schonk die het godsdienstig leven van duizenden herschiep. Waren zulke persoonlijkheden toen zeldzaam, tegenwoordig zijn zij 't waarlijk niet minder.

Geen betere weg om de gedachtenwereld van die mannen te leeren kennen dan die door Dr. Bavinck is ingeslagen. Zoo sober mogelijk te zijn met het mengen van onze godgeleerdheid tusschen de hunne; zoo eenvoudig mogelijk hen voor zich zelven te laten spreken; geene uitvoerigheid te schuwen; omslachtig te zijn of onvolledig, onduidelijk of inconsequent, waar zij hunne denkbeelden niet hebben uitgewerkt of tegenstrijdige meeningen naast elkander lieten staan.

Men zegge niet, dat dit van zelf spreekt. Bavinck's werk

steekt daartoe veel te gunstig af bij menigen arbeid — ik denk b. v. aan Sigwart en Spörri — die zooveel 19de eeuwsche geleerdheid bij de behandeling der hervormers te pas brengt, deze zoo diepzinnig opvat, en zooveel consequenties trekt of toelichtingen geeft, dat men het geesteskind der 16de eeuw er kwalijk in herkent.

Mogen den schrijver gelegenheid en lust gegeven worden om nog menigmaal ons door dergelijken arbeid aan zich te verplichten.

Vooral wanneer hij zich daarbij steeds even levendig bewust blijft van deze waarheid, dat het ons niet genoeg is te weten wat de groote mannen uit den hervormingstijd hebben gezegd, wat zij hebben geleerd. Achter hunne woorden en denkbeelden moeten wij zoeken naar de drijfveeren die hen tot die overtuigingen leidden, naar de voorstellingen, die hun voor den geest stonden, naar de strekking die hunne woorden voor hen zelven hadden, naar de ervaringen, die of voor zoo ver die uit hunne denkbeelden spreken. Dat is natuurlijk vrij wat moeilijker dan uit hunne werken eene bloemlezing van denkbeelden te verzamelen. Toch komt het daarop aan. Want niet wat de hervormers hebben geweten of gemeend te weten, bepaalt hun waarde voor ons; niet eens wat zij hebben „geloofd.” Dat was zeker bij hen gelijk bij ieder mensch voor een deel niet meer dan een kapitaal van begrippen, een dood bezit.

Blijvende waarde daarentegen ligt bij hen gelijk bij alle godsdienstige denkers alleen in wat heeft *geleefd* in hun gemoed en in wat zij hebben *gewild*.

Om van mannen uit eene andere eeuw en gansch andere omgeving dát te weten te komen zijn zeker geleerdheid en de takt, dien de sympathie schenkt, eerste vereischten: maar zal het met de gewensche juistheid geschieden, dan vordert zulk een onderzoek niet minder overvloed van tijd. Want de geschriften te kennen van den persoon dien 't onderzoek geldt, is niet genoeg. Men moet ook in die van voor- en tegenstanders, in de gedachtenwereld der tijdgenooten te huis zijn, zooals die vooral in brieven en vertrouwelijke stukken zich ontsluit. Daardoor alleen wordt duidelijk niet wat is gezegd, maar wat *bedoeld is* met hetgeen zij zeggen: en hierom is het toch te doen.

Wenschen wij Dr. Bavinck bij de geleerdheid en den takt,

die niemand hem zal ontzeggen, zulk een overvloed van levens- en studietijd toe. Hij blijve — is het niet onbescheiden dezen wensch uit te spreken — zich wijden aan één zelfden tijdkring en doe nog meermalen een der groote geesten uit dien kring voor ons herleven. Daarmeê verricht hij een goed en niets minder dan overbodig werk; en menig landgenoot zal er hem dankbaar voor wezen.

Enschede,
December 1880. S. Cramer.

DE DOODENVEREERING BIJ DE ISRAËLIETEN.

Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebraïschen Religion. Eine ethnologische Studie von Julius Lippert [1]).

Dit werk bevat twee afdeelingen. De eerste behandelt de vereering der afgestorvenen bij niet-Hebreeuwsche volken, de tweede bij de Hebreeën. De eerste paragraaf van deze laatste, handelend over de geestenvereering bij de Egyptenaren, behoort eigenlijk nog bij gene; haar inhoud had ginds een plaats moeten vinden; want dat de Hebreeën uit Egypte gekomen zijn, doet te minder ter zake, daar zij, ook volgens Lippert, weinig van daar overgenomen hebben. Spreekt dus de grootste helft van het boek over de niet-Hebreeën, dit geschiedt terecht, immers, daar de auteur bewijzen wil dat de doodenvereering een zeer ruime plaats in den oud-Israëlietischen godsdienst heeft ingenomen, is het passend, dat hij eerst zoo nauwkeurig mogelijk omschrijft, uit welke gewaarwordingen zij elders ontstond, in welke vormen zij er zich kleedde, welken omvang zij er kreeg.

Niet alles wat hij hierover zegt, kan ik beamen. Zoo is m. i. de stelling niet juist, dat de onbeschaafde mensch, de wilde, met ons wel het consequent denken maar geenszins de hoogere gewaarwordingen, als medelijden, ouder- en kinderliefde, gemeen heeft. Lippert komt hiertoe door de opmerking, dat aan den éenen kant wilden zeer dikwijls de teedere

---

1) Berlijn, 1881. Prijs M. 3,60.

aandoeningen missen, en dat zij aan den anderen door een soort van redeneering, die niet onlogisch kan heeten, al gaat zij van verkeerde waarneming uit, tot hunne opvattingen en overtuigingen geraken. De waarheid is, meen ik, dat de fantaisie in dienst van de lagere driften een zeer groote rol in het zieleleven der onbeschaafden speelt, en zij dus meestal zoowel fijn gevoel als het vermogen scherp te denken missen. Doch zekere mate van logica is altijd aanwezig, wanneer de mensch zich eene voorstelling vormt; waar zij geheel ontbreekt, is hij idioot.

Ook is over het onderwerp heel wat meer te zeggen dan Lippert ons geeft; zoowel in Tylors werken, die hij gebruikt heeft, als in H. Spencers *Principles of sociology* en de Coulange's *La cité antique*, die hij niet schijnt gekend te hebben, wordt het veel vollediger behandeld.

Daarentegen houdt hij zich, gelukkig, vrij van de schromelijke overdrijvingen der laatstgenoemden, vooral van Spencer, die den geheelen godsdienst voor een uitbreiding en toepassing der geestenvereering maakt, zoodat in den aard der zaak alle godsdienst ontstaan is uit de benauwde droomen van hongerige of oververzadigde wilden, die in den slaap gestorven vaders zagen en op middelen zonnen zulke onaangename verschijningen niet meer te krijgen. Lippert daarentegen erkent, dat de godsdiensten vele factoren hebben, waarvan de geestenvereering slechts éen is, hoewel een zeer groote. Over het geheel is hij hier bezadigd in zijn oordeelen.

In de tweede afdeeling feilt hij vaker; waarschijnlijk is hij geen theoloog, zeker geen zelfstandig beoefenaar van het O. V., nog minder van Israëls oudheid, wier kennis ook uit andere bronnen dan het O. T. geput moet worden. Hij heeft twee leidslieden, Ewald en Baudissin; eenmaal haalt hij Bernstein *Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jacob* aan; anders, meen ik, geen werk over het O. T. Nu zal niemand de groote verdiensten der twee mannen op wie hij vooral steunt, betwisten; hij had voorwaar wel slechtere gidsen kunnen kiezen. Maar Ewalds beschouwingen zijn in menig opzicht verouderd, en Baudissin heeft slechts over een paar onderdeelen van Israëls oudheid zijn licht doen schijnen, zoodat de leek, die niet anders kent dan deze twee, licht mistast.

Trouwens, al had hij meer en beter gidsen gehad, het is niet gemakkelijk, op het wijde veld van Israëls oudheid den weg te vinden. Ook de zelfstandige beoefenaar doet er vaak een mistred; een dilettant raakt er zeer licht het spoor bijster. Dit overkomt den heer Lippert ook eenige keeren. Hij heeft geen heldere voorstelling van de ontwikkeling der Israëlietische godsvereering en haalt uit sommige teksten het een en ander dat er niet in staat.

Daarenboven zijn alle hulpmiddelen voor de kennis van Israëls oudheid, waarop Ewald en Baudissin hem niet wezen, voor hem als niet bestaande, met name de apokriefe boeken, Misjna en Talmud. En dit gemis is zeer bedenkelijk. Immers, hij wil aantoonen, dat de vereering van de zielen of geesten der afgestorvenen een groote plaats in het godsdienstig leven der oude Israëlieten innam. Hij meent zelfs dat de geheele offerdienst hieruit ontstaan is, en al zegt hij niet met ronde woorden dat Jahwe eigenlijk een van Mozes' voorvaderen geweest is, hij vindt dit blijkbaar niet onaannemelijk. In elk geval heeft de doodenvereering langen tijd bestaan tegen den zin der hervormende Jahwisten en in het volk onmiskenbare sporen achtergelaten. Welnu, om dit te bewijzen, moest hij ons meer met de zeden en gebruiken, met het denken en voelen, niet slechts der oudere, maar ook der jongere Israëlieten bekend maken. Met name wenschen wij zoo nauwkeurig mogelijk te weten al wat bij hen op begraven, rouwen en het onderhoud der grafsteden betrekking heeft, niet slechts uit den ouden tijd maar ook uit den Talmudischen; immers, daar moeten wij de overblijfselen der ouder beschouwingen en handelwijzen, de *rudimenta*, zooals Lippert ze noemt, vinden. Maar van dit alles krijgen wij niets.

Vandaar dat, hoewel m. i. zijn hoofdstelling waar is, zij door hem slecht wordt gestaafd. Er is nog vrij wat meer voor te zeggen dan hij heeft te berde gebracht.

Het zij mij vergund, op eenige punten de aandacht te vestigen! Op volledigheid maakt de volgende uiteenzetting geen aanspraak; toch kan zij eene bijdrage zijn tot kennis van Israëls ouden volksgodsdienst. De bijzonderheden betreffende de gebruiken bij begrafenis en rouw zijn meerendeels ontleend

aan F. J. Grundt *Die Trauergebräuche der Hebräer* [1]) en J. Perles *Die Leichenfeierlichkeiten im nachbiblischen Judenthume* [2]).

Men merke vooreerst op, dat het denkbeeld hetwelk de oude Israëlieten zich van 's menschen geest of ziel vormden — de woorden רוח, נפש, נשמה wisselen vaak met elkaar — hetzelfde is als bij andere oude volken. De mensch-zelf is het lichaam, בשר; in dat zichtbare is de ziel vervat, daarin geblazen of gestrooid [3]), bij de geboorte. Men gaf zich natuurlijk niet nauwkeurig rekenschap van al wat hiermee samenhing. Eerst in den Talmudischen tijd vinden wij de voorstelling van een zielenmagazijn (אוצר נפשות), waaruit God de geesten nam voor de menschen die geboren werden [4]). Ook het denkbeeld, dat als de mensch slaapt zijn geest uit het lichaam wijkt, om bij het ontwaken derwaarts weer te keeren, wordt eerst in jongere geschriften duidelijk uitgesproken; maar de woorden: „Geprezen zijt Gij, o Heer, die de zielen wederkeeren doet tot de doode lichamen", in het Joodsche morgengebed, dat uit den Talmudischen tijd dagteekent [5]), drukken toch waarschijnlijk deze voorstelling uit en doelen niet op de opstanding der dooden. Trouwens, allerlei O. T.ische uitdrukkingen wijzen op de voorstelling van de ziel als iets, dat tijdelijk het lichaam verlaten kan. Een zieke genezen heet השיב נפשו, „zijn ziel terugbrengen", wat dan ook overdrachtelijk: iemand steunen, verkwikken, beduidt [6]).

De zetel der ziel is in het bloed. Wel wordt dit rechtstreeks slechts van het dier geleerd, maar dat het evenzeer van den mensch gold, ligt in den aard der zaak en blijkt ook uit de gelijkstelling der uitdrukkingen „bloed vergeten" en „de ziel slaan" (הכת נפש).

Bij den dood des menschen nu gaat zijn ziel naar de onderwereld, שאול, waar het donker en stil is, waar niet gesproken en God niet gekend wordt. Daar leven de menschen als schimmen, רפאים, d. i. slappen, voort. Al is de voorstelling dier

---

1) Inaugural diss. Leipzig 1868.
2) Separatabdr. aus *Monatsschrift* X.
3) זרק, in Midrasj en Talmud.
4) F. Weber, *Syst. der altsyn. Pal. Theol.* 204 f.
5) Berach. 60 *b*.
6) Schultz *A. T. Theol.* 583 f.

עָוֹן blijkbaar aan het graf ontleend, zij is toch iets anders; in de onderwereld tot zijn vaderen of zijn volk worden vergaderd, is niet hetzelfde als begraven worden. Dit alles zij hier slechts in herinnering gebracht, want het is overbekend en in tal van boeken uiteengezet [1]).

Maar hiermee is het geloof der Israëlieten betreffende den toestand der dooden nog volstrekt niet volledig beschreven.

Gelijk overal in de oudheid, en nog bij volken die op een lagen trap van ontwikkeling staan, waren voor de Israëlieten hunne afgestorvenen geenszins afgesneden van de wereld der levenden, maar stonden zij hiermede in velerlei betrekking.

Vooreerst waren de levenden in staat veel ten gerieve der dooden te doen; zij konden in hunne behoeften voorzien, en deden dit al dadelijk bij de begrafenis, door hun allerlei mee te geven: spijs en drank, gereedschappen en wapenen, kleederen en reisgeld. Het een en ander werd naast het lijk in het graf neergelegd of bij de ter aarde bestelling verbrand [2]). Dit alles kwam ook bij de Israëlieten voor [3]).

Ook is er geen grond te betwijfelen, dat de lijkmalen die na de begrafenis gehouden worden, hier zooals elders, mede dienden tot verkwikking der dooden-zelven. Rechtstreeksche getuigenissen voor dit geloof bij Israël hebben wij niet, en het lijkmaal-zelf wordt slechts zelden vermeld [4]); maar de uitdrukking van Deut. 26 : 14: „ik heb hiervan (van de tienden) niets gegeven aan een doode,'' onderstelt het toch.

---

1) O. a. Schultz 653 ff. Met opgaaf van literatuur, waarbij men nog kan voegen: Hoekstra *De hoop der onsterfelijkheid* 109 vv., Stade *Ueb. d. A. T. Vorstell. v. Zust. n. d. Tode.* Leipzig 1877, Riehm *Handb. d. bibl. Alt.* 628 f.

2) Over dit gebruik bij allerlei volken Tylor *Prim. Cult.*² I, 471 ff., bij de Semieten, Klemm *Kulturgesch.* IV, 159, bij de Arameërs, Ez. 32 : 27, Lucian. *De luctu* 14.

3) Jer. 34 : 5, 2 Kron. 16 : 14, Joz. *Oudh.* 13, 8 § 4, 15, 3 § 4, 16, 7 § 1; verder Perles 14.

4) Jer. 16 : 7. De plaats is corrupt. Volgens LXX verbeterd, staat er: „Men zal geen brood breken voor hun (der dooden) rouw om te troosten over een afgestorvene, noch *hen* met den troostbeker drenken, over zijn vader en zijn moeder.'' *Hen* zijn volgens het verband de dooden, maar de plaats is te onduidelijk om er veel uit af te leiden, en wij kunnen ook niet onderstellen, dat Jeremia als eigen overtuiging zal hebben uitgesproken, dat de dooden-zelven den troostwijn dronken. Het treurbrood (לחם אֲנָשִׁים) vermeldt Ezechiël, 24 : 17, 22.

Immers, wat de wetgever, in deze belijdenis bij het brengen der tienden, den geloovige gelast te ontkennen, was zeker iets dat vaak plaats had. Men gaf dus werkelijk van de tienden, dat wil zeggen van hetgeen men als heilig afzonderde, iets aan de dooden, en wat er vlak aan voorafgaat: „ik heb hiervan niets in mijn rouw of onreinheid gegeten", wijst ons op de lijkmalen, waarop men, volgens het algemeen verbreid geloof der oudheid, met de dooden at en dronk.

Het lijkmaal was niet de eenige gelegenheid, waarbij men den dooden spijs en drank verschafte. Zou het onder Israël geen gebruik zijn geweest, althans het eerste jaar na het overlijden, spijs, drank en andere benoodigdheden bij het graf neer te zetten, om de schimmen te verkwikken? Uit den ouden tijd hebben wij hieromtrent geen getuigenis, wel uit den naexielischen. Al kan Jez. Sir. 7 : 33: „Heb een liefdegift voor iederen levende en onthoud zelfs den doode uw gunstbewijs niet," desnoods met verwijzing naar 38 : 16, verklaard worden van de begrafenis, die men den doode te beurt moest laten vallen [1]; 32 : 16 [2]) spreekt duidelijk: „Goede gaven uitgestort (of: overvloed van gerechten, zooals Dyserinck vertaalt) voor een gesloten mond zijn als een aangerichte tafel op een graf." Er volgt op: *τί συμφέρει κάρπωσις* [3]) *εἰδώλῳ*; het eet noch riekt." Gewoonlijk vertaalt men *εἴδωλον* hier door „afgod", maar dit past volstrekt niet. Het voorafgaande eischt „schim" [4]). Niet minder duidelijk getuigt Tob. 4 : 17 van het gebruik, gaven op de kerkhoven te brengen: „Stort uwe spijzen (*ἄρτους*) uit op het graf der rechtvaardigen en geef ze niet aan de zondaars."

Behalve het lijkmaal strekte tot gerief der dooden-zelven een plengoffer van wijn op de kist, een licht dat men voor hen ontstak [5]), en de lijkrede die men over hen hield. De ziel

---

1) Zoo Fritzsche t. p., Dyserinck *De spreuken van J. d. z. v. S.* 21.

2) And. telling 30 : 18.

3) Evenals *κάρπωμα* in LXX zeer gewoon voor אִשֶּׁה of עוֹלָה.

4) Had het Hebr. צלם, en kon dit „schim" beteekenen? Of is het wellicht een meerv. van צל „schaduw", dat Job 17 : 7 in de bet. van „schim" voorkomt? Vgl. Ges. *Thes.* s. v.

5) Een libatio זלוף, Perles 16. נר של מתים, Perles 20.

toch was niet dadelijk ver verwijderd van het lichaam, maar bleef in de nabijheid en hoorde „als in een droom" de lijkrede mee aan [1]).

Diende een en ander om den schimmen genoegen te doen, men deed dit niet zonder eigenbaat. Immers, men had van de dooden veel te vreezen of te hopen.

Vooreerst, te vreezen. Zij konden komen spoken en het den levenden benauwd genoeg maken. Het geloof aan de „revenants", als vampyrs of in eene andere gedaante, was (en is) [2]) zoo algemeen, dat wij gerust mogen onderstellen, dat het ook onder Israël bestaan heeft. Nu, de doodenbezwering wijst er rechtstreeks op, en twee gebruiken, die elders hiermee samenhangen, zullen ook onder Israël wel hieruit verklaard moeten worden; namelijk het opwerpen van een steenhoop boven een graf en de zelfverminking in den rouw. Wel kan men meenen, dat het eerste diende om een gedenkteeken tot eer of tot schande des dooden op zijn graf op te richten, maar terwijl die oprichting eershalve zeer begrijpelijk is, is het moeilijker te verklaren, waarom men het graf van overtreders of gevreesde vijanden zoo zou kenbaar gemaakt hebben. Moest de steenhoop niet allereerst dienen tot bezwaring van het graf, opdat de doode er in zou blijven?

Dan, waarvoor diende de zelfverminking in rouw? Men schoor het haar af, men sneed en verwondde zich [3]). Was dit alleen een ruwe uitdrukking van smart, op één lijn te stellen met het scheuren der kleederen, het strooien van asch op het hoofd, het vasten en het rouwmisbaar? Maar waarom hebben dan Israëls wetgevers daartegen zoo geijverd? [4]) Alleen omdat het zoo ruw was? Het kan zijn; maar het is waarschijnlijker, dat die zelfverminking een zoenoffer aan de dooden was en het dus als afgodisch gebruik bestreden werd. Immers, Deut. 14: 1, 2 is eerst bij deze onderstelling duidelijk: „Gij zult u geen

---

1) Perles 21; vgl. Weber a. w. 320 f.

2) Treffende proeven van dit geloof nog in dezen tijd bij W. Mannhardt *Die praktischen Folgen des Aberglaubens mit besonderer Berücksichtigung der Prov. Preuszen.* 11 ff.

3) Jez. 15: 2, 22: 12, Jer. 16: 6, 41: 5, 48: 37.

4) Deut. 14: 1, Lev. 19: 28.

insnijding of kaalte maken voor [1]) een doode, want gij zijt een aan Jahwe geheiligd volk."

Moest men de afgestorvenen uit vrees te vriend houden, men had ook, indien zij goed gestemd waren, van hen het een en ander te hopen. Zij konden toch den hunnen hulp en bescherming verleenen. De graven van machtige, bij hun leven gevreesde en geëerde dooden werden aanbiddingsplaatsen voor de bewoners van den omtrek. Daar worden nu nog in Palestina kostbare gereedschappen dag en nacht onbewaakt neergelegd; wie zal zich vergrijpen aan hetgeen onder de hoede van den doode is? Doode; wat zeg ik? De daar begravene leeft, hij ziet, hoort alles, kastijdt en beloont de bevolking. Karakteristiek is, wat Wetzstein, gewezen consul te Damascus, verhaalt als door hemzelven op zijn reis door den Haurân beleefd. Toen eens zijn paard, waarvan hij afgestegen was, zonderdat hij het zag, zich ging vergasten aan de te veld staande gerst, schoot eensklaps eene vrouw toe, trok het dier snel bij den teugel en riep: „Het heeft nog niets gegeten, o Sjeich!" De beschermer der streek, de handhaver van recht en orde, zou immers toornen, indien het paard van den vreemdeling zich had vergrepen aan den oogst; en zij trachtte dus, om zijn gramschap af te wenden, den god te bedriegen.

Den god. Ja, die Sjeichs, wier graven zoo vlijtig bezocht worden, zijn nu nog de ware goden der Palestijnsche fellahîn, al zijn dezen ook Mahomedanen.

Zoo waren oudtijds de geesten der afgestorvenen goden voor de achtergeblevenen, hetzij alleen voor de familiebetrekkingen, hetzij voor de bewoners van het dorp of gewest waarin zij geëerd waren geweest.

Op die godlijke eer hun geschonken wijst ons niet het minst het feit, dat men hen raadpleegde. Wat de naam אוב beteekent, weten wij niet, die van ידעני beduidt: iemand die weet. De menschen, die macht over die „wetenden" hadden, deden hen opkomen uit de onderwereld en vernamen van hen wat den gewonen stervelingen verborgen was [2]). Het woord,

---

1) Kan deze ל, die ook Lev. 19:28 voorkomt, iets anders beteekenen dan: ter eere van? Lippert (S. 116 f.) ziet er de aanduiding in van een verbond dat iemand met een „ziel", d. i. een doode, sluit.

2) 1 Sam. 28, Jez. 8:19, Lev. 19:31, 20:6, Deut. 18:11.

voor dit raadplegen gebezigd, דרש, is hetzelfde, dat elders voor het raadplegen van Jahwe, Baäl of een anderen god wordt gebruikt. Duidelijk komt het karakter der *obôth* uit in dit woord van Jezaja [1]): „Wanneer zij tot u zeggen: raadpleeg de *obôth* en *jid'onîm*, die met fluisterende, zachte stemmen spreken; zal niet een volk zijn god (of goden) raadplegen? Wat vragen zij de dooden ten bate der levenden?''

Daarbij hebben wij het rechtstreeksch getuigenis van Jez. 65 : 4. Immers, hoeveel duisters in deze plaats ook zij [2]), dit is duidelijk, dat de profeet te velde trekt tegen menschen die op de graven en in spelonken godsdienstige plechtigheden verrichten. Ook Ez. 43 : 7 wijst op hoererij, d. i. afgoderij, op de graven der koningen, en het is opmerkelijk, dat nog in den Talmudischen tijd de uitdrukking „het eten van de doodenoffers'' (זבחי המתים), voor iets zeer afschuwelijks, in tegenoverstelling met „het eten van Gods tafel'', voorkomt [3]).

De Israëlietische wetgevers hebben al het mogelijke gedaan om de vereering der dooden uit te roeien. Mede met dit doel zeker, hebben zij de lijken en de graven voor onrein verklaard, den priesters zelfs bijna allen rouw over dooden verboden en allerlei rouwgebruiken bestreden. Niet geheel tevergeefs ijverden zij aldus. Toch konden zij niet beletten, dat de graven heilige plaatsen bleven, die men vaak bezocht om er te bidden, dat men de grafsteden van geëerde personen opsierde [4]) en er feestvierde [5]), ja, dat het stof van het graf van een vroom man vaak als geneesmiddel werd gebruikt [6]). De vereering van graven was nog onder de heerschappij van den Islâm onder de Joden zoo gewoon, dat het den Muzelmannen ver-

---

1) 8 : 19, verbeterd volgens LXX.

2) Zij is corrupt. Lees met LXX i. pl. v. בנצורים: במערים, met Vulg. בכליהם; in pl. v. קרב אליך hebben LXX en Vg.: „verwijder u van mij'', l. met LXX קדשתי en in pl. v. אלה: עלה (vgl. Geig. *Urschr.* 327). Dan wordt de zin: „die op de graven vertoeven en in de spelonken overnachten, die zwijnenvleesch eten, in wier vaten afschuwelijk vleeschnat is, die zeggen: nader niet tot mij, want ik ben heilig! Rook gaat op in mijn neus (zegt Jahwe)'' enz.

3) Abôt 3 : 4.

4) Matth. 23 : 29v., Perles 29, Wünsche *Neue Beitr. z. Erläut. d. Ev.* 296.

5) I. J. Benjamin II. *Cinq années de voyage* 22 ss., Thompson *The Land a. the Book* 280 ff., Perles 27.

6) Perles 26.

boden werd, bij het bezoeken van Mohammeds graf er dicht bij te komen, „omdat het aanraken en kussen van de graven der heiligen gewoonte der Christenen *en der Joden* was [1])".

Alles wijst op godlijke vereering den dooden gebracht; zelfs de naam אלהים wordt hun niet onthouden. Immers, 1 Sam. 28 : 13 roept de heks die Samuel uit de onderwereld deed opkomen: ik zie אלהים uit den grond komen!

Eerst wanneer wij in het oog houden, dat vereering van voorvaderen zeer gewoon was onder het volk, wordt Jez. 63 : 16 [2]) duidelijk. „Gij zijt onze vader, want Abraham kent ons niet, Israël slaat geen acht op ons; gij, Jahwe, zijt onze vader, onze verlosser van oudsher is uw naam," Deze tegenstelling van Jahwe met Abraham en Israël heeft bezwaarlijk zin, indien niet vele Israëlieten geneigd waren, aan deze laatsten godlijke eer te bewijzen. Men kan hieruit niet, met Goldziher [3]), opmaken, wat Abraham en Israël oorspronkelijk waren. Onverschillig, of zij eerst al dan niet goden zijn geweest, waarvan men stamvaders gemaakt had, het volk, gewoon afgestorven familiebetrekkingen en andere geachte personen te vereeren, huldigde dientengevolge ook gaarne de (vermeende) stamvaders des volks als goden.

De naam „goden" veroorzaakt licht misverstand, omdat wij er eene te verheven beteekenis aan geven. „Elohîm" zijn oorspronkelijk bij de Israëlieten evenveel of even weinig goden, als de „dewa" bij de Hindoes. Het feit is, dat de menschen op een zeer lagen trap van ontwikkeling allerlei onzienlijke wezens erkennen, als machtiger en kundiger dan zij, en zij dezen daarom gaven brengen, hen te hulp roepen en raadplegen; daaronder ook schimmen van afgestorvenen. Gaandeweg zijn uit al die fetisen, geesten, natuurverschijnselen enz. bij Israël eenige meer verheven gestalten op den voorgrond getreden, en heeft dus de naam „*elohîm*" een hoogeren zin gekregen. Maar oorspronkelijk droegen al die onzienlijke — wij kunnen desnoods zeggen: bovennatuurlijke — machten dezen naam. Dat

1) Goldziher in *Monatsschrift f. G. u. W. d. Judenth.* 1880, 355.

2) Van ירענו en יכירנו is de vocalisatie zeer vreemd; Geiger zocht er een geheime bedoeling der Masoreten in (*Zeitschr.* V, 145, VI, 99).

3) *Der Mythus bei den Hebr.* 277 p.

onder Israël boomen, steenen, zeker ook wel sommige dieren, bijv. de slang, als „elohîm" aangemerkt en diensvolgens vereerd werden, is bekend. Welnu, ik meen te hebben aangetoond, dat nevens deze ook de schimmen een ruime plaats hebben ingenomen.

Deze vereering is natuurlijk heftig bekampt door de meer ontwikkelden, vooral door de strijders voor Jahwe. Hoemeer deze in hunne schatting de eenige god was, des te dieper daalden de volks-*elohîm*. Eerst mocht men hen niet raadplegen, al werd erkend, dat dit met goed gevolg geschieden kon. Op dit standpunt staat nog o. a. de schrijver van 1 Sam. 28. Toen werden zij van de geheele *elohîm*-waardigheid beroofd. Wat vraagde men de dooden ten bate der levenden? Het volk moest liever zijn *elohîm* raadplegen, zegt Jezaja. Maar als de afgestorvenen geen *elohîm* waren, wat waren zij dan? Wel, zij waren eenvoudig dood, weg.

Men heeft er zich dikwijls over verwonderd, dat bij Israël het geloof aan het leven na den dood een veel geringer rol speelde dan bij andere volken, en dit verschijnsel op allerlei wijze zoeken te verklaren. O. a. is de oorzaak er van vaak hierin gezocht, dat de Israëliet zóo opging in zijn familie of zijn volk, dat de hoop op een toekomst voor zijn kroost, zijn stam, zijn natie hem genoeg was. Men laat waarlijk, meen ik, aldus 's menschen natuurlijke behoefte aan persoonlijk geluk wat al te veel buiten rekening, en beoordeelt de Israëlieten naar de redevoeringen hunner profeten, in wier uitzichten het volk van Jahwe de voornaamste plaats innam.

In werkelijkheid hebben de Israëlieten, evenals alle oude volken, geloofd in het voortbestaan der afgestorvenen, althans gedurende eenigen tijd, zoolang zij van de levenden spijs en drank kregen, en tevens dat dezen zich, òf rechtstreeks òf door middel van toovenaars, in betrekking stelden met hunne dooden, van wier hulp zij zich afhankelijk voelden. Maar het Jahwisme heeft die eerediensten als afgodisch en verfoeilijk nagenoeg geheel uit den openbaren godsdienst verdrongen.

Ik zeg: nagenoeg; want zelfs in hetgeen openlijk geschiedde en nog geschiedt is de oude vereering der zielen niet te miskennen.

Leerzaam is in dit opzicht het in 2 Makk. 12:43 meege-

deelde. Judas de Makkabeër deed, toen bij zijne gesneuvelde krijgslieden afgodische voorwerpen gevonden waren, ongeveer tweeduizend drachmen zilver naar Jeruzalem brengen tot zondoffers. Welke zijne bedoeling hiermee was, is op zichzelf niet ondubbelzinnig: het is denkbaar, dat hij aldus zijn leger wilde zuiveren van de smet die er door de schuld der gesneuvelden op kleefde, en de lezing der Vulgata in vs. 43: „misit Jerosolymam offerri pro peccatis mortuorum sacrificium" zal wel eene opzettelijke verandering zijn van „pro peccato", wat ook codex Amiatinus heeft. Maar het vervolg leert zeer duidelijk, hoe de auteur van 2 Makk. Judas' daad opvatte. Judas deed een uitstekend goed werk, zegt hij, want hij toonde daarmee over de opstanding der dooden te denken. Immers, indien hij niet verwacht had, dat de gestorvenen zouden opstaan, dan zou het overtollig en dwaas zijn geweest voor de dooden te bidden. Dat hij inzag, welk een heerlijk loon dengenen te beurt valt, die vromelijk ontslapen zijn, was eene heilige en vrome gedachte; daarom maakt hij verzoening voor de gestorvenen, om hen van zonde te bevrijden.

Men weet, hoe deze plaats een groote rol heeft gespeeld in den strijd over het vagevuur en het misoffer voor de dooden, tusschen de R.-katholieke en Protestantsche geleerden. Aangenomen het gezag van 2 Makk., hebben de R.-katholieken hierin ongetwijfeld gelijk. De tekst leert met eene duidelijkheid die niets te wenschen overlaat, dat de levenden door offers en gebeden invloed kunnen oefenen op het lot der afgestorvenen. Door een *θύσια περὶ ἁμαρτίας* kunnen genen zorgen dat dezen behooren tot *οἱ μετ' εὐσεβείας κοιμώμενοι*. In den doop voor de dooden in 1 Kor. 15 : 29 ligt hetzelfde denkbeeld. Overigens zijn mij geen getuigenissen uit de oudheid bekend voor het Joodsche geloof aan de kracht van doodenoffers.

Maar het is volkomen in overeenstemming met de Joodsche overtuiging van de laatste eeuw vóór Chr. en daarna, omtrent het lot der afgestorvenen. Men nam aan, dat de zielen der menschen òf naar de Gehenna gingen òf naar het Paradijs, maar was ver verwijderd van het Protestantsche denkbeeld, dat der menschen lot bij hun dood oogenblikkelijk en voorgoed beslist was.

Vooreerst duurde het eenigen tijd, eer de ziel voor altijd af-

scheid nam van het lichaam en de wereld; en dan hield men het er meestal voor, dat ook uit de Gehenna verlossing mogelijk was, ja, dat de Joden vroeg of laat allen er uit zouden overgaan naar het Paradijs. Deze voorstellingen waren niet scherp bepaald, en er was geen eenheid in de overtuiging der rabbijnen, want zij kenden geen belijdenisschriften en handhaafden alleen de eenheid in de praktijk gestreng; maar bij de genoemde meeningen over het volgend leven, waarin de meesten ongeveer overeenstemden [1]), voegen zeer goed het offer en de voorbede voor de dooden.

Nu, wat zijn deze denkbeelden over het volgend leven anders dan de oude volksvoorstelling, die de Israëlieten met de heidenen gemeen hadden, gewijzigd door het geloof aan Jahwe's rechtvaardigheid over vromen en goddeloozen? Dit geloof op zichzelf zou geleid hebben tot de voorstelling van hemel en hel, waarheen de afgestorvenen dadelijk verwezen worden, en voorgoed. Men leze slechts Ezech. 18! Ieder wordt naar zijn eigen werken gevonnisd. Ook 's menschen verleden baat noch schaadt hem; wanneer de Heer zijn gericht voltrekt, dan sterft de zondaar, al heeft hij ook weleer veel goeds gedaan, en wordt de vrome gered, ondanks zijn vroegere overtredingen [2]). Waar de boom valt, daar blijft hij liggen, dit is de eenig wettige gevolgtrekking uit deze opvatting van Jahwe's rechtvaardigheid. Toch is zij niet algemeen onder Israël geworden, voor een deel ten gevolge van het vertrouwen op de voorbidding, de verdiensten en het verzoenend lijden der rechtvaardigen, voor een ander deel omdat het aloud geloof aan het voortbestaan der zielen zich niet dadelijk voegen kon naar die streng intellectualistische opvatting van Ezechiël.

De oude doodenoffers ter eere of ten bate van afgestorvenen — want het een en het ander valt samen — de oude doodenoffers bestaan in gewijzigden vorm nog onder de Joden. Gedurende elf maanden toch bidt de zoon van den overleden vader of moeder dagelijks het *kaddiesj* [3]); niet langer, omdat binnen het jaar de gestorvenen, ook de goddeloozen, naar het Paradijs overgebracht worden; wie dus nog langer *kaddiesj* bad, zou

---

1) Vgl. Weber a. w. 323 ff.
2) Vs. 24 vv.
3) Bodenschatz *Kirchl. Verfass.* III, 82 ff. (vgl. II, 66.)

daarmee zijn afgestorvene voor erger dan een booswicht verklaren. Toch herhaalt hij zijn voorbede jaarlijks op den sterfdag des overledenen, want daardoor erlangt deze een grootere mate van geluk. Niet licht zal de zoon Israëls dezen godsdienstplicht nalaten. Zelfs onkerkelijken, die de meeste hunner plichten verwaarloozen, verzuimen dezen niet: 't voor mijns vaders ziel! Wat is dit anders dan een plaatsvervanging van het aloude doodenoffer? Het is de eenige gelegenheid niet, waarbij de schriftgeleerden gebruiken, die hun verkeerd en afgodisch voorkwamen maar niet konden uitgeroeid worden, als het ware omlijst hebben met gebeden, zoodat langzamerhand deze bleven bestaan en de oude praktijken vervielen.

H. Oort.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXIV. 3. H. Holtzmann, über die Disposition des vierten Evangeliums; R. Hilgenfeld, Verhältniss des römischen Staates zum Christenthum in den beiden ersten Jahrhunderten; W. Seufert, das Verwandtschaftsverhältniss des ersten Petrusbriefs und Epheserbriefs. (Fortsetzung und Schluss).

Anzeigen. Sp. C. Papageorgios. Ueber den Aristeasbrief 1880. A. H. Acta Martyrum Scillitanorum graece edita ab Herm. Usener. 1881. A. H. Die Summa der H. Schrift, herausgegeben von K. Benrath 1880.

Zeitschrift für Kirchengeschichte IV. 4. Untersuchungen und Essays: A. Harnack, Tatian's Diatessaron und Marcion's Commentar zum Evangelium bei Ephraem Syrus. H. Reuter, Augustinische Studien III. Th. Brieger, Die angebliche Marburger Kirchenordnung von 1527 und Luther's erster katechetischer Unterricht vom Abendmahl.

Analekten.

Theol. Stud. u. Krit. 1881 III. Weisz, Ueber das Wesen des persönlichen Christenstandes. Roedenbeck, Von der Ehe u. s. w. (Schlusz). Heinrici, Zum genossenschaftlichen Char. der Paulin. Christengemeinden. Schuster. Die Anleitung zum äuszern Kanzelvortrage.

Rezensionen. Müller. Der Kampf Ludwigs d. Bayern mit der röm. Kurie; von Koehler.

WIJSBEGEERTE VAN DEN GODSDIENST.

O. Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage.*

Pfleiderers *Religionsphilosophie* is aan niemand der lezers van dit tijdschrift geheel onbekend. Reeds kort na hare verschijning toch is zij daarin door de hoogleeraren Kuenen en Tiele vrij uitvoerig besproken [1]). Het oordeel, door deze beide heeren er over uitgebracht, luidt in hoofdzaak, al hebben zij tegen enkele gedeelten in meerdere of mindere mate bezwaren, zeer gunstig; beide bevelen haar met nadruk aan als een voortreffelijk, voor de godsdienstwetenschap hoogst belangrijk werk.

In zeker opzicht wensch ik op dezen lof niets af te dingen. Integendeel, ten volle stem ik in met de verklaring, dat het een voor iederen beoefenaar der godsdienstwetenschap zeer kostelijk boek is, èn om den rijkdom van historische stof, dien de auteur daarin heeft samengebracht, èn om het heldere licht, dat hij op meer dan één punt daarop doet vallen. In ieder hoofdstuk vinden wij onder een schat van historische gegevens tal van treffende, voor recht begrip van den oorsprong en het wezen van den godsdienst en de godsdienstige voorstellingen en gebruiken vaak zeer gewichtige opmerkingen en beschouwingen. En dankbaar erken ik, wat mij zelven betreft, bij de studie er van veel genoten en veel geleerd te hebben.

Ik stel dit met nadruk voorop, juist omdat ik overigens

1) Theol. Tijdschr. 1879, pag. 541 vlgg.

van genoemde heeren in waardeering van Pfleiderers boek geheel verschil. De vraag nl., of dat werk voldoet aan de eischen, die wij aan eene wijsbegeerte van den godsdienst te stellen hebben, meen ik beslist ontkennend te moeten beantwoorden. M. i. biedt het ons wel vele en belangrijke bijdragen daarvoor aan, maar is het, om in zijn geheel als zoodanig te kunnen gelden, niet slechts in meer dan één opzicht te onvolledig en te gebrekkig, maar ook geheel verkeerd aangelegd. De volgende bladzijden hebben ten doel, in de eerste plaats dit oordeel te motiveeren, en voorts, in verband daarmede, enkele gedachten uit te spreken over wezen en methode der Religionsphilosophie.

Voorloopig ga ik daarbij stilzwijgend uit van de door Pfleiderer zelf in zijne voorrede gegeven definitie van Religionsphilosophie. Volgens deze is zij „die philosophische Erkenntniss der thatsächlichen menschheitlichen Religion", „Erkentnniss vom Wesen und Grund aller der Erscheinungen, die wir unter dem Begriff der Religion zusammenfassen", heeft zij dus ten doel, het geheel der verschijnselen, die de algemeene godsdienstgeschiedenis ons doet kennen, in zijn eigenaardig karakter te doen begrijpen en in zijne genesis te verklaren. In den loop van deze beschouwing zal ik van zelf gelegenheid vinden, die definitie en hetgeen daaruit voortvloeit nader te bespreken.

I.

Pfleiderers werk bestaat, gelijk men uit het door prof. Kuenen gegeven overzicht zich herinnert, uit twee gedeelten, waarvan echter het eerste, als uitsluitend gewijd aan de geschiedenis der Religionsphilosophie, hier buiten beschouwing kan blijven. Het tweede, de eigenlijke Religionsphilosophie, is weer verdeeld in drie afdeelingen. De eerste handelt over „Das Subjekt des religiösen Bewusstseins: Die Glaubensform" en omvat twee hoofdstukken, een over „Das psychologische Wesen der Religion (der Glaube)" en een over „Die religiöse Erkenntnissthätigkeit (Glauben und Wissen)"; de tweede houdt zich bezig met „Das Objekt des religiösen Bewusstseins: Der Glaubensinhalt", en bespreekt in zeven hoofdstukken achter-

eenvolgens het geloof aan God, het engelen- en duivelengeloof, het scheppingsgeloof, de theodicee, het openbarings- en wondergeloof, het middelaars- en verlossingsgeloof en het onsterfelijkheidsgeloof; de derde heeft tot onderwerp „Die religiöse Gemeinschaft" en behandelt in twee hoofdstukken, eerst „Die Bildung und Lebensordnung der religiösen Gemeinde", dan „Die Kirche und die bürgerliche Gesellschaft". Uit deze bloote opsomming van titels van afdeelingen en hoofdstukken blijkt reeds, dat wij voor ons bijzonder doel — eene kritiek die met terzijdelating van alle détails uitsluitend tot beginselen en methode zich bepaalt — in de eerste en voornaamste plaats te doen hebben met de eerste afdeeling, die de principiëele vragen der godsdienstwetenschap, de vragen betreffende oorsprong en wezen van godsdienst en godsdienstig geloof in het algemeen, behandelt en in het antwoord op die vragen, naar Pfleiderers eigen omschrijving [1], den sleutel moet geven tot verklaring der verschillende verschijnselen op godsdienstig gebied. Allereerst hebben wij dan met den inhoud dier afdeeling eenigszins nader kennis te maken.

Het eerste hoofdstuk vangt aan met de bepaling van den psychologischen grondslag van den godsdienst. Die grondslag wordt gevonden in de in het menschelijk bewustzijn bestaande tegenstelling van zelf- en wereldbewustzijn, het eerste bewustzijn van vrijheid, het tweede bewustzijn van noodwendigheid; welke tegenstelling zich praktisch openbaart als strijd tusschen het streven van het ik om onbelemmerd zijn zelf te verwezenlijken en alles om hem heen als middel daaraan ondergeschikt te maken, en het bewustzijn van de noodwendigheid, waarmede de wereld zich tegenover het ik stelt en rustig haar gang gaat zonder om dat kleine ik en zijn willen en wenschen zich te bekommeren; en als zoodanig gebiedend oplossing eischt, eene oplossing, die alleen te vinden is in een derde boven ik en wereld, in de eenheid nl. waarin de tegenstelling van ik en wereld, van vrijheid en noodwendigheid haar grond en haar einddoel heeft, waaruit zij voortkomt en waarin zij zich weer oplost, d. i. in God. En van hier uit wordt dan de godsdienst gedefiniëerd als „Zusammenschluss des Selbst- und des Welt-

1) pag. 308.

bewusstseins im Gottesbewusstsein, das sich in Gott mit der Welt einig wissen"; Sich in Gott wissen und Gott in sich, in Gott eins mit der Weltordnung, durch Gott frei von der Weltschranke, und zwar beides in seiner untrennbaren Zusammengehörigkeit — das is das Wesen der Religion" [1]).

Nadat zoo het algemeene wezen van den godsdienst is bepaald, worden in de tweede plaats zijne verschillende momenten afzonderlijk beschouwd; eerst het theoretische moment, het geloof, dat daarbij in zijne eerste openbaring en verdere ontwikkeling met enkele algemeene trekken wordt geschetst; vervolgens het praktische moment, de cultus, die beschreven wordt als streven om met de godheid, in wie de mensch de aanvulling zijner beperktheid ziet, in gemeenschap te treden door overgave van den eigen wil in onderwerping aan den goddelijken, zoodat die overgave altijd middel is tot het positieve doel van waarachtig zelfbehoud, zelfbevrediging van den eindigen wil in zijne eenheid met God, den ordenenden wil van het geheel. Daarmede wordt tegenover Schleiermacher de waarheid gehandhaafd, dat de cultushandeling niet slechts middel is om tegenover anderen het religieus bewustzijn te openbaren, maar in zich zelve een doel heeft, dat zij, uitgaande van een gevoel van onlust, opheffing dier onlust, bevrijding van onheil en verwerving van heil beoogt, met de bereiking van welk doel dan het religieus proces zijne voleinding vindt. Daarbij wordt voorts nog opgemerkt, dat de voorstellingen omtrent dit heil verschillend zijn naar den verschillenden trap van ontwikkeling waarop de mensch staat; dat dit echter de wezenlijke eenheid van doel niet wegneemt, daar ook reeds op den laagsten trap van natuurdienst vreedzame gemeenschap met de hoogere heerschende machten de eigenlijke grondidee vormt; en dat zoo ook in het algemeen het diepste wezen der vroomheid overal hetzelfde is, nl. vrees ter eener zijde voor de onweerstaanbare overmacht van het hoogere wezen, maar die door vertrouwen op deszelfs welwillendheid wordt verzacht tot eerbied en kinderlijke piëteit, ter anderer zijde vertrouwen op en blijmoedige verheffing tot den verwanten,

1) pag. 257 vlg.

hulprijken geest, die echter door het besef van afstand en het gevoel van afhankelijkheid tot deemoedige overgave en dankbaarheid getemperd worden.

In de derde plaats eindelijk wordt er op gewezen, hoe het religieus denken en willen een eigenaardig, van al het overige specifiek onderscheiden karakter ontleenen aan het feit, dat zij momenten zijn van genoemd gemoedsproces, dat, uitgaande van ervaring van innerlijken strijd, eindigt in gevoel van verkregen harmonie; hoe vooreerst het geloof, overigens nauw verwant aan de wijsbegeerte, van deze specifiek onderscheiden is hierdoor, dat, terwijl de laatste eenheid van wereldbeschouwing zoekt door logisch denken enkel ter voldoening aan eischen der rede, het geloof in de godsidee oriënteering in de wereld zoekt uitsluitend met het oog op de behoeften des gemoeds, waarom dan ook eene vrije dichterlijke beschouwing van den wereldgrond, waarbij de fantasie den boventoon heeft, de natuurlijke vorm is van het geloof, daar deze voor dat doel volkomen toereikend is, ja zelfs meer onmiddellijk dan het streng logisch denken daaraan kan voldoen; hoe eveneens het religieus willen van alle overige willen zich hierdoor onderscheidt, dat het niet zoekt realiseering van bijzondere bedoelingen in de uitwendige werkelijkheid, maar alleen tot God zich in de rechte verhouding wil stellen, wat echter niet uitsluit, dat het dan daarbij als ongezochte toegift het groote gevolg verkrijgt, dat het voor het gansche zedelijk leven den rechten grond legt, het gemoed in een toestand brengt, waaruit in ieder bijzonder geval de juiste zedelijke motieven en handelingen kunnen en zullen voortvloeien. Aan dit laatste sluit zich dan ten slotte de beschouwing aan van den invloed, door den godsdienst op de zedelijkheid uitgeoefend, volgens welke de godsdienst in de eerste plaats aan het plichtgebod vasten steun geeft, daaraan onbepaalde geldigheid verzekert; voorts den wil opvoedt en brengt, waar het plichtgebod hem niet brengen kan, tot volledige en gewillige overgave aan God; eindelijk de tekortkomingen en gebreken van het zedelijk handelen aanvult, door den mensch het ideaal, dat zijn handelen steeds ontvliedt, als zijn eeuwig zalig leven in het tijdeloos tegenwoordige te doen bezitten en genieten.

Hiermede eindigt het eerste hoofdstuk. In het tweede gaat

de auteur dan over tot eene nadere beschouwing van het geloof en de geloofsvoorstellingen. Daar in dit hoofdstuk m. i. het zwaartepunt ligt van Pfleiderers geheelen arbeid en ik in mijne kritiek dus voornamelijk daarmede mij zal hebben bezig te houden, meen ik niet beter te kunnen doen, dan hier in beknopten vorm eene schets van de daarin ontwikkelde gedachten te doen voorafgaan.

„De grondvorm van het religieuse denken is, gelijk reeds werd opgemerkt, de fantasie. Deze maakt de uitwendige wereld tot spiegelbeeld van het eigen wezen, idealiseert de realiteit, en geeft omgekeerd aan de innerlijke wereld van het ik objectiviteit, realiseert het ideale. Op die wijze heft zij reeds onmiddellijk de kloof tusschen subject en object op en anticipeert met om zoo te zeggen instinctieve redelijkheid de hoogste redewaarheid, waarop het wijsgeerig denken altijd weer uitkomt, dat de wereld verschijning is van denzelfden geest, die in het ik zich ons onmiddellijk als het eigen wezen doet kennen. Zoo ligt reeds in het primitieve religieuse denken, in de fantasie, rede, onbewuste erkenning der waarheid, maar in geheel inadaequaten, kinderlijk naïeven vorm.

„Die kinderlijke fantasie-aanschouwing merken wij allereerst op in de primitieve natuurmythologie, die in al wat zij in de natuur om zich heen ziet gebeuren, het werk ziet van wezens, den mensch in gevoelen en begeeren gelijk, en voorts innerlijke bewustzijnstoestanden, droom, waanzin, ziekte, geestdrift enz. objectiveert en als wezens voorstelt. Al deze voorstellingen echter zijn op zich zelf nog geenszins religieuse gestalten; zij zijn nog niets anders dan vormen eener fantastische wereldbeschouwing. Maar daarin is nu het eerste vat gegeven, waarin het religieus gemoed zijn inhoud van hoogere aandoeningen kan gieten.

„Doordat nu het religieus gemoed zich meester maakte van deze gestalten der dichtende fantasie, en daarin de hoogere wezens vond, wier hulp het verlangde, en met hen zich in gemeenschap stelde, werden deze van zelf in het menschelijke en geestelijke overgebracht. En hiermede begint het mythologisch proces in engeren zin. Allereerst worden daarbij de mythologische wezens, die religieuse beteekenis verkrijgen, van hun natuurelement losgemaakt, zoodat zij ook onafhankelijk daar-

van zich bewegen en vrij naar menschelijke motieven handelen kunnen. De diergestalte wijkt voorts voor de menschelijke. De openbaring der goden gaat niet meer op in den gewonen natuurloop, maar komt vooral uit in buitengewone verschijnselen, wonderen, ingevingen, droomen enz. Bovenal, het willen en doen der goden krijgt een nieuwen inhoud, een ander doel; van natuurmachten worden zij machten op zedelijk gebied, vertegenwoordigers en beschermers van de verschillende vertakkingen van het maatschappelijk leven. Past nu de oude, natuurlijke beteekenis der goden, die wel op den achtergrond treedt maar niet geheel vergeten wordt, niet meer bij de nieuwe voorstellingen, dan redt zich de mythologische fantasie op eene hoogst eigenaardige en voor geheel het godsdienstig denken typische wijze; zij verplaatst het natuurlijk doen en lijden der oude natuurgoden in het verre verleden, maakt het tot een eenmaal gebeurd feit, verdeelt verder de verschillende attributen van eenzelfde wezen over verschillende objecten, en knoopt eindelijk de zoo verkregen historie aan bepaalde plaatsen vast. Zoo ontstaat de rijke epische poëzij.

„Geheel op dezelfde wijs werkt de fantasie in de historische godsdiensten en schept ook daar de voorstellingsvormen voor den inhoud van het religieus gemoed. Alleen is de stof, waarmede zij werkt, eene andere; deze is hier nl. het leven der religieuse heroën, der godsgezanten en middelaars. Ook hier wordt de uitwendige werkelijkheid geïdealiseerd, tot onmiddellijke reflex en uitdrukking der vrome subjectiviteit omgewerkt, en worden de innerlijke ervaringen van het boven den druk der wereld verheven religieus gemoed geobjectiveerd in openbaringen van een van de natuurwet vrij en bevrijdend werken, in wonderverhalen, zinnebeelden van het innerlijk leven. Ook hier in het bijzonder weer het verschijnsel, dat wat een algemeen en voortdurend iets is, op bepaalde plaatsen en tijden gefixeerd wordt; het religieus-zedelijk leven der gemeente, haar steeds terugkeerende strijd tegen uit- en inwendige vijanden, haar lijden onder den druk der wereld, haar vervallen tot zonde, haar komen tot waarheid enz., dit alles wordt in enkele hier of daar gebeurde geschiedenissen voorgesteld. En wat op zich zelf twee zijden zijn van éene zaak, wordt door de fantasie gescheiden en in afzonderlijke handelingen over verschillende

subjecten verdeeld; zoo b. v. zonde en verlossing (Adam en Christus), de vriendelijke en de vijandige zijde der wereld (het paradijs in het verleden of in de toekomst en de tegenwoordige wereld; ook de engelen en de duivelen; nog anders, de boven- en de benedenwereld).

„Deze voorstellingen der fantasie zijn geenszins ijdele verdichtingen; zij bevatten in haar geheel genomen redelijke waarheid (en wel niet bloot praktische maar ook theoretische waarheid, daar deze beide niet van elkander te scheiden zijn). Maar geene is, op zich zelf genomen en letterlijk verstaan, onmiddellijk waar; ze zijn slechts zinnebeeldige, eenzijdige uitdrukkingen der reine geestelijke waarheid. De voorstelling verbrokkelt de waarheid der gedachte in hare afzonderlijke elementen en stelt deze elk op zich zelf; b. v. de goddelijke en de menschelijke werkzaamheid in den religieusen actus, die feitelijk juist de eenheid van beide is. Of zij knoopt tot aanschouwelijke eenheid samen, wat slechts als geestelijke eenheid kan worden gedacht; b. v. de eenheid van God en mensch in de voorstelling van den godmensch. Overigens corrigeert het voorstellend bewustzijn deze verzinnelijkende opvatting ook weer door naast het eenmaal gebeurde feit een voortdurend innerlijk proces te stellen; b. v. God, mensch geworden in Christus, moet nu voortdurend als de nieuwe mensch uit God in den geloovige herboren worden; Christus heeft door zijn dood de wereld met God verzoend, nu moeten wij allen de verzoening in ons verwezenlijken door den geestelijken dood van den ouden mensch. In dit nevens-elkander van het uitwendige feit en het innerlijk proces komt het eigenaardig karakter der godsdienstige voorstellingen, haar in het midden zweven tusschen het geestelijke van den inhoud en het zinnelijke van den vorm zonder een van beide te laten varen, zoo scherp mogelijk uit.

„Ontwaakt nu bij de godsdienstige gemeenschap de behoefte om haar geloof in een algemeen geldenden vorm uit te drukken, dan wordt de tot nog toe vlottende voorstelling in een dogma gefixeerd. Dit doet niet de fantasie, maar het reflecteerend verstand. Die werkzaamheid van het verstand is eerst bloot formeel; zij verandert aan de voorstelling niets, maar brengt die eenvoudig uit de sfeer van het onbepaalde in die van het logisch bepaalde over; zij stelt de verschillende zijden

der voorstelling, die eerst slechts los samenhangen en beurtelings, naardat de behoefte zulks eischt, naar den voorgrond gekeerd worden, in nauwkeurig omschreven verhouding tot elkander. Daardoor komen echter de gebreken der voorstelling, het eenzijdige, zinnelijke, innerlijk tegenstrijdige enz. aan het licht. Het verstand brengt er dit niet in, maar doet het slechts uitkomen. Maar dit is, ofschoon geenszins zoo bedoeld, de weg om tot kritiek en daardoor tot reiniging der voorstelling en verheffing daarvan tot redelijke waarheid te komen.

„Intusschen werken ook andere factoren tot de vorming van het dogma mede. Om de godsdienstige voorstellingen in begrippen te kleeden moet men bepaalde begrippen hebben, en deze worden nu ontleend aan de heerschende philosophie. Dit werkt ook op den inhoud van het dogma terug, te sterker naarmate er meer verwantschap bestaat tusschen die philosophie en het in begrippen te formuleeren religieus bewustzijn. Zoo heeft de Platonische philosophie zeer sterk op het oude Christendom gewerkt, de verder afstaande Aristotelische daarentegen meer bloot formeelen invloed uitgeoefend. De protestantsche theologie wilde wel slechts een *usus formalis* der philosophie toelaten, maar feitelijk is deze ook hier van diepingrijpenden invloed op den inhoud geweest, zelfs bij Schleiermacher, niettegenstaande deze haar nog weer namens het Christelijk gemeentebewustzijn haar afscheid geeft.

„Aanvankelijk staat bij de vorming van het dogma de waarheid der voorstelling vast. Maar doordat het verstand zich oefent door de formeele bearbeiding der voorstelling en tegelijk schoolgaat bij de onafhankelijke philosophie, ontwaakt het tot bewustzijn van zijn kracht. Het begint dan met de neutrale wetenschappen, maar merkt daarbij al spoedig een kloof tusschen het dogma en de resultaten van onafhankelijk onderzoek. Eerst worden nu uitwegen gezocht (de leer van tweeërlei waarheid, die van het boven-, niet tegenredelijke enz.). Maar dan trekt het rationalisme de consequentie. Dit werpt echter met het badwater het kind weg.

„Lijdt zoo de geloofsvoorstelling schipbreuk, dan is de mystiek de reddingboot door de branding der vernietigende kritiek. De mystiek is het onmiddellijke leven met God, ons zijn in God als den eenen, allesbepalenden wil van het geheel, Gods

zijn in ons als de kracht tot volkomen zelfbepaling of onbeperkte vrijheid. Zoo is zij dus in het wezen der zaak niets anders dan het eenvoudige grondfeit van den godsdienst, de religie zelf naar haar innerlijkst wezen. Wat haar echter tot eene bijzondere richting in den godsdienst maakt, dat is dat zij nu bij dat onmiddellijke leven in God, bij het vroom gemoedsleven geheel blijft staan. Daarmede weet zich dan het subject in het bezit der hoogste, volle waarheid, maar het bezit die toch slechts in den onontwikkelden vorm van gevoel, het mist de helderheid van begrip. Dit is het groote gebrek der mystiek. Ligt hare kracht in de warmte en de innigheid van haar godsdienstig gevoel, in de diepte en de oorspronkelijkheid harer beelden, en vooral in hare vrijheid van de banden en middelen van den objectieven godsdienst, die kracht wordt in menig opzicht ten slotte weer verlamd door hare weigering om den rijkdom, dien zij bezit, nu ook helder zich tot bewustzijn te brengen en tot wetenschappelijke overtuiging te verheffen.

„Daarom moet de mystiek zich voor het denken toegankelijk stellen. In het rationalisme heeft het denken het kritisch proces aan het dogma voltrokken. Dit is daaronder bezweken. Maar de mystiek is het levend bewijs, dat met de geloofsvoorstelling het geloof niet gevallen is. Nu komt het er dan op aan, dat geloof zelf te begrijpen, zooals dit in de mystiek zich openbaart als het diepste wezen des geestes, die daarin niet tot iets buiten hem in toevallige betrekking staat, maar in de eenheid met God toch geheel zich zelf blijft en daarin juist zijne volle verwezenlijking vindt. Om dit object van innerlijke ervaring te leeren kennen, moet nu de denkende geest zijne reflectie richten op zich zelf, om, over de tegenstelling van subject en object heen, te komen tot aanschouwing van de hoogere eenheid van die beide, moet hij m. a. w. zich verheffen tot bespiegeling.

„De wijsgeerige bespiegeling over den godsdienst is de door de geheele voorafgegane ontwikkeling gebiedend geëischte hoogere synthese van mystiek en rationalisme. De mystiek doet den godsdienst kennen als innerlijk ervaringsfeit van de onmiddellijke oplossing der eindige tegenstellingen in de eenheid van het Oneindige. Op dezen bodem plaatst zich ook de be-

spiegeling. Maar zij blijft bij die onmiddellijk gegeven waarheid niet staan, maar ziet daarin nog slechts een door het redelijk onderzoek op te lossen probleem. Zij stelt in één woord zich tot taak, de religieuse ervaringsstof door logische bearbeiding met de rede in overeenstemming te brengen, tot door de rede begrepen inhoud van ons denken te verheffen.

„Daarbij heeft zij nu uit te gaan van de historisch gegeven voorstellingen en gebruiken, waarin de religieuse geest de volheid van zijn wezen ontplooit. Deze heeft zij te verklaren met den sleutel, verkregen door ontleding van het eigen religieus bewustzijn, waarin die geest zich onmiddellijk, maar op individueel beperkte wijze, openbaart. Zoo moeten speculatief en historisch onderzoek elkaar zoo innig mogelijk doordringen. Langs dien weg wordt het dan mogelijk, in de verschillende voorstellingen de daaraan ten grondslag liggende idee op te sporen en deze als de ware kern uit den toevalligen verschijningsvorm los te maken."

Met enkele opmerkingen over de waarde van dezen wijsgeerigen arbeid voor het godsdienstig leven, die hier, als voor ons doel van minder belang, buiten beschouwing kunnen blijven, eindigt dan dit hoofdstuk.

Overzien wij nu het hier gegevene, dan treffen we daarin zeker veel goeds en schoons aan. Ik reken daartoe b. v. in het eerste hoofdstuk al dadelijk de aanwijzing van den psychologischen grondslag van den godsdienst; voorts de schets van de eerste openbaring en van de ontwikkeling van het godsdienstig geloof, met eenig voorbehoud ook de beschouwing over den cultus en over den invloed van den godsdienst op het zedelijk leven; in het tweede de beschrijving van het mythologisch proces, de uiteenzetting hoe en waarom logische bearbeiding van het dogma noodig is voor en ook noodwendig leidt tot overwinning van het dogmatisme, vooral ook de teekening van de kracht en de zwakheid der mystiek enz. Maar daarnaast stuiten wij, dunkt mij, ook op groote gebreken.

Bepaaldelijk geldt dit van het tweede hoofdstuk. Dat hoofdstuk vangt aan met eene beschouwing over het wezen en de waarde van godsdienstige voorstellingen in het algemeen. De inhoud dier beschouwing komt hierop neer: „Godsdienstige

voorstellingen zijn scheppingen der fantasie, die daarin uitdrukking geeft aan de godsdienstige waarheid, maar dit doet in zinnelijk-aanschouwelijken, dus inadaequaten vorm. Wij hebben daarin alzoo te doen met eene ware gedachte, maar op gebrekkige wijs, in onwaren vorm uitgedrukt." In overeenstemming daarmede wordt dan der Religionsphilosophie tot taak gesteld, de in die voorstellingen liggende ware gedachte op te sporen en deze vervolgens uit den gebrekkigen in een beteren vorm over te brengen.

Dat deze theorie onjuist moet zijn, blijkt, meen ik, reeds terstond uit de resultaten, die zij bij toepassing oplevert. Allereerst uit de willekeurige behandeling der concrete voorstellingen, waartoe zij als van zelf leidt en waardoor zij ook alleen tegenover de feiten gehandhaafd kan worden. Zoo wordt b.v. door Pfleiderer tot toelichting zijner theorie o a. de voorstelling van de godmenschheid van Christus aangevoerd en daarvan dan gezegd: „Es ist ganz wahr, dass Gott und Mensch in ihrem Wesen als Geist eins sind, auch in der Wirklichkeit des Geisteslebens durch die Vermittlung des religiösen Geistesprocesses eins werden können; aber dass Gott, der allumfassende Geist, auf unmittelbare und äusserlich-anschauliche, also ungeistige Weise mit einem einzelnen Menschen als diesem endlichen Individuum eins, d. h identisch gewesen sei, das ist dann eben die unangemessene Weise der Vorstellung einer wahren Idee." Duidelijk komt het hier uit, zoowel dat dit geenszins is wezenlijke verklaring der voorstelling, daar eenvoudig eene gedachte, eerst later aan haar vastgeknoopt, in de plaats wordt gesteld van de geheel andere motieven en ideeën, waaraan zij in werkelijkheid haar ontstaan verschuldigd is; als ook dat alleen deze misduiding, dit allegoriseeren der voorstelling haar kan doen beantwoorden aan de theorie. Ditzelfde nu herhaalt zich telkens bij de behandeling van den inhoud van het godsdienstig bewustzijn, waaraan de tweede afdeeling is gewijd. Zoo wordt daar — om slechts een enkel, sterk sprekend voorbeeld aan te halen — aan den aanvang van het hoofdstuk over het middelaars- en verlossingsgeloof als de grondidee van alle voorstellingen van middelaars en middelwezens tusschen menschen en goden genoemd de waarheid, dat het religieus bewustzijn altijd iets „gottmenschliches" is, dat daarin

twee bewegingen onafscheidelijk samenvloeien, „die Bewegung Gottes zum Menschen, seine Herablassung, Gnade, und die Bewegung des Menschen zu Gott, seine Erhebung, Glaube." „Die Wahrheit," zoo heet het dan, „dass die Religion dieses doppelte Thun Gottes und des Menschen ist, liegt im Allgemeinen schon darin ausgesprochen, dass überall die bezweckte Wirkung der Religion, die Erlösung vom natürlichen Unheil und die Gewinnung höheren Heils, einerseits als die Folge der erlösenden Offenbarung der Gottheit an die Menschen und andererseits als die des gottesdienstlichen Thuns des Menschen selbst gilt. Aber diese beiden Seiten, wie sie an sich im religiösen Process zur Einheit zusammengehen, fasst nun auch die religiöse Vorstellung im prägnanten, typischen Ausdruck zusammen in der idealen Anschauung jener mittlerischen Gestalten der religiösen Geschichte und Sage, deren allgemeine Bedeutung für den Glauben überall darin liegt, dass sie ihm eben diese Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen, welche er an sich auch selbst ist, in äusserer Objektivität veranschaulichen, urbildlich repräsentiren und vergewissern" [1]).

Duidelijker echter nog dan in enkele meer of min op zich zelf staande verklaringen openbaart zich het foutieve van genoemde theorie in het gebrekkige van het geheele plan dier tweede afdeeling. Dat plan berust geheel op die theorie. In die afdeeling stelt nl. de auteur zich ten doel om van de historisch gegeven voorstellingen omtrent de voornaamste geloofspunten tot de ware gedachte, die daarin opgesloten ligt, op te klimmen. De gang van ieder hoofdstuk is dus deze, dat eerst die voorstellingen worden beschouwd en in hare ontwikkeling nagegaan, terwijl dan ten slotte volgt een „speculatief resultaat", waarin eene wijsgeerig geformuleerde theorie omtrent het behandelde punt wordt uiteengezet en verdedigd. Zoo ontvangen wij achtereenvolgens aan het slot der hoofdstukken over het geloof aan God, het scheppingsgeloof, het openbaringsgeloof, het verlossingsgeloof en de theodicee, als de waarheidskern in de daarin behandelde voorstellingen en leerstukken, eene leer omtrent God, Zijne ver-

---

1) Pag. 621; men zie voorts wat omtrent het geloof aan engelen (p. 444) en aan wonderen (p. 620) wordt gezegd.

houding tot de phaenomenale wereld, Zijne betrekking tot en werking op den mensch en omtrent de plaats van het natuurlijk en het zedelijk kwaad in de wereldorde. Welnu, dat in dit plan eene fout ligt, doet zich, dunkt mij, telkens, op sommige plaatsen zelfs zeer sterk, gevoelen. Waar b. v. omtrent het geloof, dat de godsdienst in goddelijke openbaring is gegrond, gezegd wordt: „Diesen Glauben finden wir überall, wo die Religion auf irgend einer Stufe der Entwicklung sich über sich selbst Rechenschaft giebt; es muss also dieser Glaube mit dem Wesen der Religion zusammenhängen und aus diesem also auch in seinem wahren Kern zu verstehen sein", en vervolgens de waarheid van het openbaringsgeloof hierin wordt gesteld, dat de hoogere eenheid van het religieus bewustzijn wel naar aanleiding van, maar niet door de tegenstellingen van het eindig bewustzijn tot stand komt en in haar diepsten grond rust op eene „Selbstaufschliessung" van den Oneindigen in den eindigen geest, daar valt het, dunkt mij, onmiddellijk in het oog, dat het ongeoorloofd is, vooreerst om aldus uit de algemeenheid van het openbaringsgeloof voetstoots te besluiten, dat dit een wezenlijk en blijvend element in den godsdienst is, voorts en vooral, om het hier omschreven openbaringsbegrip voor te stellen als de ware kern, die in al de voorstellingen van goddelijke openbaring opgesloten ligt. Desgelijks, wanneer op de beschouwing van de in de verschillende godsdiensten aangetroffen voorstellingen van verlossing ten slotte de uiteenzetting volgt van het „wezen der verlossing", en dit dan omschreven wordt als een door God bewerkt innerlijk proces, dat leidt tot volkomen eenswillendheid met God, dan is, hoe wij overigens over deze gedachte en hare voorstelling bij Pfleiderer mogen oordeelen, dit wel zeker, dat wij haar geenszins, zooals toch de theorie eischt, kunnen aanvaarden als de gedachte, die aan alle verlossingsgeloof ten grondslag ligt en daarin alleen op gebrekkige wijze is uitgedrukt; of — om nog een enkel voorbeeld te noemen — wanneer aan het slot van het hoofdstuk over het geloof aan God eene leer omtrent God gegeven en God daarin omschreven wordt als in de wereld immanente, heilige Geest, dan kan deze leer wel als de ware tegenover de onware of halfware voorstellingen en opvattingen van vroegere tijden worden gesteld, maar haar, zooals Pfleiderer doet, voor

te stellen als de „wezenlijke en blijvende kern” van het godsdienstig geloof in het algemeen, dit is, met het oog b. v. op het Buddhisme, dat den geest loochent, op de natuurgodsdiensten in het algemeen, die de heiligheid Gods niet kennen enz., ongeoorloofd.

Het behoeft trouwens ook, dunkt mij, geen betoog, dat in Pfleiderers theorie wezen en oorsprong der godsdienstige voorstellingen geheel worden miskend. Al die voorstellingen zullen zijn gebrekkige uitdrukking van onveranderlijk ware ideeën; het gebrekkige zal daarbij zijn af te leiden uit de neiging der fantasie om het geestelijke zinnelijk-aanschouwelijk voor te stellen; invloed van verstandelijke reflectie en van wijsgeerige theorieën zal zich eerst doen gelden, waar de voorstelling tot een scherp geformuleerd dogma wordt verwerkt. Maar wat al dadelijk die voorstellingen betreft, die in het godsdienstig bewustzijn de eerste plaats innemen, de voorstellingen van goden in het algemeen, hier is het wijsgeerig element toch wel van meet af aan een wezenlijk en zeer sterk element. Immers, zij zijn altijd voorstellingen omtrent het wereldverband en de machten, waardoor dit wordt beheerscht, zij sluiten dus eene geheele metaphysica in zich, gelijk dan ook niet alleen de allereerste godsvoorstellingen zich ontwikkelen op den bodem van het animisme, dat toch niets anders dan een soort van primitieve wijsbegeerte is, maar ook voortdurend de grondstof dier voorstellingen telkens ontleend wordt aan metaphysische theorieën. En daarmede hangen nu de overige voorstellingen onafscheidelijk samen. Ook hier neemt het wijsgeerig element eene zeer belangrijke plaats in. Of zijn niet b. v. al de voorstellingen van werking Gods op den mensch en op de wereld in het algemeen verklaring van bepaalde feiten van uit- en inwendige ervaring, eene verklaring, die altijd uitgaat van en rust op eene bepaalde theorie omtrent het verband der dingen? Zoo b. v. de verschillende voorstellingen van openbaring, het geloof, dat de gedachten van den profeet rechtstreeks afstammen van Jahve, dat de liederen van den Veda zijn het eeuwig ongeschapen Woord, dat niet in den geest der Rishi's is geworden, maar door hen enkel is gezien, enz.; zoo de voorstellingen van godsbestuur en gebedsverhooring, waarbij altijd bepaalde feiten worden verklaard als hetzij onmiddellijk, hetzij

middellijk hun grond hebbende in persoonlijken wil en bedoeling, enz. In één woord, in plaats dat, zooals Pfleiderer wil, de invloed van reflectie en daarmede die van wijsgeerige theorieën zich eerst begint te doen gelden, waar het komt tot verwerking van reeds bestaande voorstellingen van een dogmatisch systeem, is dit reeds terstond het geval, zoodra het religieus bewustzijn zich boven de allereerste motieven der voorstelling, boven indrukken en aandoeningen, verheft en van deze tot eene voorstelling opklimt. Houden we nu daarbij verder in het oog, dat die indrukken en aandoeningen, die dan het motief vormen van zoodanige voorstellingen, ook zelve weer aan verschillende veranderlijke voorwaarden gebonden zijn, voor een groot deel b. v. hun grond hebben in bepaalde, in den loop der tijden veelszins gewijzigde denkbeelden omtrent de godheid, haar karakter en hare verhouding tot den mensch — zoo o. a. de stemmingen en aandoeningen, die aan de verschillende voorstellingen van verlossing, verzoening enz. ten grondslag liggen —; en ook waar ze bestaan in indrukken, door bepaalde ervaringsfeiten teweeggebracht, toch altijd in hooge mate afhankelijk zijn van den geheelen geestestoestand van het individu, dan is het, meen ik, duidelijk, dat wij geenerlei grond hebben om in iedere voorstelling *a priori* eene onveranderlijk ware gedachte te erkennen en het gebrekkige en voorbijgaande uitsluitend te beperken tot den vorm. Integendeel, onmiddellijk gegeven en dus onmiddellijk waar — maar daarom nog niet *per se* onveranderlijk blijvend — zijn alleen de indrukken en aandoeningen. Al het overige is reflectie. Daardoor wordt zoowel de inhoud als de vorm der voorstelling bepaald.

Zoowel de inhoud als de vorm der voorstelling. Deze beide hangen in het algemeen onafscheidelijk samen. Hiermede stuiten wij op een principiëel gebrek in Pfleiderers theorie. Deze maakt tusschen die beide scherpe scheiding. De inhoud der voorstelling zal zijn eene geestelijke gedachte, de vorm, de wijze van voorstelling zinnelijk. In overeenstemming daarmede worden dan produkten van bewuste verdichting, als de gewrochten der epische poëzij en de symbolische wonderverhalen der Evangeliën, niet alleen naast en geheel op éène lijn gesteld met de overige godsdienstige voorstellingen, maar wordt ook de vorming der eerstgenoemde uitdrukkelijk gezegd typisch te zijn

voor de wording der laatste in het algemeen. Dat dit laatste onjuist is, juist omdat we bij eerstgenoemde met produkten van bewuste verdichting te doen hebben, en dat ook alleen daarbij de tegenstelling van geestelijken inhoud en zinnelijken vorm recht van bestaan heeft, daar als inhoud der voorstelling — die immers alleen bestaat in het bewustzijn van het voorstellend individu — niets anders kan worden aangemerkt dan wat in dat bewustzijn aanwezig is, behoeft wel geen betoog.

En dit brengt ons van zelf op de eigenlijke fout dezer theorie. Die fout bestaat nl., als ik wel zie, eenvoudig hierin, dat Pfleiderer aan de verschillende bijzondere voorstellingen een zeker algemeen begrip, „die Wahrheit des Gedankens", doet voorafgaan en dan de eerste als meer of minder onvolkomen uitdrukking van het laatste verklaart. Welnu, dit is ongeoorloofd. Evenals op ieder gebied van het menschelijk denken geldt ook op dat van den godsdienst de regel: „Niet het algemeene is het eerste, maar het bijzondere." De verschillende voorstellingen van goden, die de menschheid in vroeger en later tijden heeft gekend, hebben hun oorsprong niet in een algemeen begrip van de godheid of het goddelijke, dat daarin dan op verschillende wijze omschreven en òf aan bepaalde bijzondere verschijnselen òf aan algemeene aanschouwingen vastgeknoopt is, de verschillende vormen van openbaringsgeloof zijn niet te verklaren uit een algemeen openbaringsbegrip, dat in die voorstellingen slechts op telkens verschillende wijs uitgewerkt en met verschillende feiten verbonden is; integendeel, die algemeene begrippen zijn eerst na en op grond van de bijzondere voorstellingen ontstaan, door abstractie daaruit afgeleid, zijn m. a. w. niets dan soortbegrippen, waaronder wij verschillende overeenkomstige voorstellingen samenvatten; in het bewustzijn, in den geest van het voorstellend individu is telkens slechts die bepaalde concrete voorstelling aanwezig, en deze vindt dan haar grond en verklaring in zijne bijzondere indrukken, ervaringen, aanschouwingen enz. in verband met de eigenaardige organisatie, met het geheel zoowel van de algemeen-menschelijke eigenschappen als van de individueele eigenaardigheden van zijn geest.

Met de erkenning dezer waarheid valt, meen ik, Pfleiderers geheele beschouwing. Daarmede toch wordt niet alleen de

opvatting van het wezen en de waarde van godsdienstige voorstellingen in het algemeen, naar ik boven meen te hebben aangetoond, eene geheel andere, maar wordt bepaald ook die van de verhouding der verschillende concrete voorstellingen tot elkander sterk gewijzigd, is nl. de band, die deze vereenigt, niet dit, dat eenzelfde gedachte daarin wordt uitgedrukt, maar eenvoudig dit, dat zij uit gelijke of overeenkomstige motieven zijn ontstaan; waaruit dan verder onmiddellijk voortvloeit, dat ook de bepaling van de taak van het onderzoek in dezen eene andere moet worden, dat dit niet, althans niet rechtstreeks kan zijn, van de verschillende voorstellingen tot de ééne gedachte, die daarin ligt, op te klimmen, maar alleen, door psychologische ontleding der voorstellingen tot hare laatste motieven door te dringen. Op dit laatste punt en hetgeen daaruit voortvloeit voor de opvatting van de taak der Religionsphilosophie, kom ik nader terug.

Wij hebben nu allereerst de vraag te stellen: Waarop rust Pfleiderers theorie? En die vraag brengt ons dan tot de grondgedachte van geheel zijn werk. Om deze te leeren kennen hebben wij in de eerste plaats de aandacht te vestigen op de in ditzelfde hoofdstuk voorkomende beschrijving van het wezen en de beteekenis der mystiek. Die beschrijving komt in korte woorden hierop neer: „De mystiek is onmiddellijke bewustheid van ons zijn in God en Gods zijn in ons; als zoodanig geeft zij het bezit der hoogste, volle waarheid in den vorm van gevoel, en vormt zij het uitgangspunt voor de wijsgeerige bespiegeling, die eenvoudig de waarheid, die zij gevoelt, voor de rede heeft toegankelijk te maken en tot begrip te verheffen".

En hiermede hebben wij dan in verband te brengen, wat elders omtrent den oorsprong van het religieus bewustzijn wordt geleerd. Dat bewustzijn wordt nl. teruggebracht op een bovennatuurlijken factor, op eene rechtstreeksche inwerking van den goddelijken op den menschelijken geest. Herhaalde malen wordt dit zoo duidelijk mogelijk uitgesproken. Allereerst bij de behandeling van het zoogenaamde ontologisch bewijs voor het godsbestaan. Daar hooren wij nl.: „In diesem (das Gottesbewusstsein) haben wir früher, bei der psychologischen Ana-

lyse des religiösen Bewusstseins, die höhere Einheit erkannt, in welcher der Gegensatz von Selbst- und Weltbewusstsein seine volle, auch praktische Aufhebung zur höheren, versöhnenden Einheit finde. Woher diese Einheit in den, empirisch betrachtet, ursprünglichen Gegensatz hereinkomme, diese Frage liessen wir dort, als eine zunächst noch nicht zu lösende, bei Seite liegen. Jetzt fällt uns ihre Lösung von selbst in die Hand. Das Gottesbewusstsein, in welchem sich der allgemeinste Bewusstseinsgegensatz, der von Selbst und Welt, auflöst, ist eben nichts anderes als das einigende Hereinwirken des transscendentalen Einheitsgrundes in das wirkliche Bewusstsein, das sich Aufschliessen der absoluten Einheit im zwiespältigen Bewusstsein selbst zur Aufhebung seines Zwiespalts, es ist mit einem Worte die Offenbarung des absoluten Geistes im endlichen zu dessen Erhebung aus der Endlichkeit" [1]).

Ondubbelzinniger nog en uitvoeriger wordt hetzelfde ontwikkeld in het hoofdstuk over het openbaringsgeloof. „Findet in der Religion", zoo luidt het daar, „der Zusammenschluss des Selbst- und Weltbewusstseins im Gottesbewusstsein und die Aufhebung des Gegensatzes von Freiheit und Nothwendigkeit in ihrer unbedingten göttlichen Einheit statt, so ist ebenso klar. dass diese höhere Einheit des Gottesbewusstseins durch jenen Gegensatz des endlichen Bewusstseins vermittelt, als auch, dass sie nicht durch denselben hervorgebracht ist. Die Einheit, in welcher der menschliche Bewusstseinsgegensatz zur versöhnten Harmonie aufgehoben wird, geht wohl aus diesem Gegensatz hervor und nimmt den ganzen Inhalt desselben in sich auf, aber ist nicht eine Wirkung desselben, nicht ein Produkt der entzweiten Glieder, deren jedes eben im Gegensatz gefangen, durch das andere beschränkt ist; weder kann in der subjektiven Freiheit des Ich die Macht liegen, über die objektive Nothwendigkeit des Weltgesetzes Herr zu werden, noch kann aus der Welt, die ja eben die Schranke des freien Ich ist, diesem jemals die Befreiung entstehen. Sondern die Befreiung des Ich von der hemmenden Weltschranke, die Erhebung des Bewusstseins über seinen natürlichen Zwiespalt kann nur eine übernatürliche Wirkung der transscenden-

1) pag. 406.

talen Einheit sein, die dem Gegensatz ebenso schon als Grund vorausgeht, wie sie als Ziel ihn aufhebt; diese absolute Einheit von Freiheit und Vernunftgesetz, die wir als das Wesen des unendlichen Geistes oder Gottes erkannt haben, wie sie den einheitlichen Grund der Welt und des Ich bildet, so ist sie es auch, die den Gegensatz beider im Bewusstsein des endlichen Geistes zur versöhnten Einheit aufhebt. Sonach findet in jedem religiösen Akt, in jeder Erhebung des Selbst- und Weltbewusstseins zum Gottesbewusstsein eine wirkliche Offenbarung Gottes an den Menschen statt, eine Selbstaufschliessung des schöpferischen Grundes von Ich und Welt" [1]). In overeenstemming hiermede wordt dan ook in hetgeen volgt onderscheiden tusschen eene onmiddellijke openbaring, de hier beschrevene, en eene middellijke, die gelegen is in de betrekking tusschen rede en geweten in den mensch en de redelijke en zedelijke orde der wereld in haar geheel.

Mocht overigens omtrent den zin, waarin dit een en ander te verstaan is, nog eenige twijfel overblijven, dan wordt die, naar ik meen, ten slotte volkomen weggenomen door hetgeen tegen Schleiermachers openbaringsbegrip wordt ingebracht. Dit wordt nl. veroordeeld met deze woorden: „Diese Wirkung der unserer Gattung einwohnenden geistigen Kraft soll nun zwar freilich auf einen ewigen göttlichen Akt, d. h. auf die allgemeine göttliche Causalität zu beziehen sein, aber diess gilt ja von allem anderen endlichen Geschehen ganz ebenso; ein Hinausgehen über die Endlichkeit findet dabei doch eigentlich nicht statt..... Eben damit ist aber der Begriff einer Gottesoffenbarung im Grunde aufgehoben; was als solche erscheint, das ist, näher besehen, doch nur eine Offenbarung der in der menschlichen Natur liegenden geistigen Kraft, ein psychologisches Phänomen innerhalb der menschlichen Natur, das nur auf eine göttliche

1) pag. 594; men vergelijke de geheele perikoop, waarin o. a. nog deze uitspraak bijzondere aandacht verdient: „Die Erfahrung der wirkzsamen Nähe, der unmittelbaren Verbundenheit mit Gott, welcher sich der Fromme im religiösen Akt bewusst wird, ist also volkommen objectiv wahr; und es ist auch nicht etwa bloss Gott nach seiner Erscheinungsseite für uns, was uns offenbar wird, sondern eben das, was Gott wesenhaft an sich ist" enz.; terwijl ten slotte wordt gezegd: „Diese Einsicht in die Zweiseitigkeit, in den wahrhaft gottmenschlichen Charakter der Offenbarung, die in jedem wirklich religiösen Glaubensakte zur Erscheinung kommt, ist ein Cardinalpunkt fur das Verständniss der Religion im Ganzen und Einzelnen".

Ursächlichkeit bezogen, also unter der Form eines göttlichen Aktes vorgestellt wird; aber es ist nicht ein wirkliches göttliches Thun, ein Sichaufschliessen des göttlichen Geistes im menschlichen zur Erhebung desselben über seine natürliche Beschränktheit und Zwiespältigkeit [1])".

Men houde mij dit lange citaat ten goede. Ik achtte het noodig, om ook voor die lezers, die Pfleiderers werk niet of slechts oppervlakkig kennen en niet in de gelegenheid zijn de aangehaalde plaatsen na te slaan, het eigenaardige van zijne opvatting van godsdienst duidelijk te doen uitkomen en boven allen twijfel te verheffen. Dat eigenaardige laat zich dan, meen ik, in enkele woorden aldus omschrijven: Godsdienst is volgens Pfleiderer in den grond der zaak niet een psychologisch verschijnsel, maar een metaphysisch feit; juister gezegd, hij is als psychologisch verschijnsel slechts de keerzijde, het voor de bewustheid openbaar worden van een metaphysisch feit, vereeniging van den goddelijken, den Oneindigen, met den menschelijken, den eindigen geest [2]).

En van hier uit laten zich nu zoowel zijne bepaling van het wezen der mystiek en van de plaats, die deze onder de godsdienstige verschijnselen inneemt, als zijne theorie omtrent de godsdienstige voorstellingen onmiddellijk en volkomen verklaren. In het godsdienstig proces vereenigt zich de Oneindige met den eindigen geest. Van dat feit heeft de religieuse mensch be-

---

1) pag. 592.

2) Wat dit punt betreft, wordt, meen ik, door prof. Kuenen (ll. p. 551) te veel gewicht gehecht, of liever, te groote uitbreiding gegeven aan Pfleiderers verklaring betreffende een tusschen hem en Biedermann bestaanden *dissensus*. Pfleiderer toch zegt volstrekt niet, dat Biedermanns bepaling van het wezen van den godsdienst als „Wechselbeziehung zwischen Gott als unendlichem und dem Menschen als endlichem Geist" in eenig opzicht onjuist is; integendeel, hij verklaart haar uitdrukkelijk voor „sachlich ganz richtig" en heeft er alleen „aus formalen und methodischen Gründen" bezwaar tegen om deze definitie tot uitgangspunt te kiezen voor de Religionsphilosophie. Volgens hem kan zij „methodisch erst als Resultat der gesammten, auf das Subjekt wie auf das Objekt der Religion gerichteten Untersuchung zuletzt hervorspringen" — men vergelijke den aanhef van het boven eerst aangehaalde citaat —; de godsdienst is ons „zunächst nur" als psychologisch verschijnsel gegeven, eerst door het onderzoek kan blijken, wat daaronder ligt. Het is dus in den grond der zaak eenvoudig een kwestie van methode; in opvatting van het wezen van den godsdienst bestaat er — dit wordt ook door de boven aangehaalde plaatsen, dunkt mij, boven allen twijfel verheven — geen verschil.

wustheid; hij gevoelt het; en dat gevoel spreekt hij dan uit in zijne godsdienstige voorstellingen. Zoo verklaart zich de bovengenoemde stelling, dat aan de verschillende bijzondere voorstellingen eene algemeene „Wahrheit des Gedankens" voorafgaat en ten grondslag ligt. Maar dat gevoel is niet altijd en overal zuiver. „Diese göttliche Selbstoffenbarung kann für unser Bewusstsein auch nur in den Formen unseres Bewusstseins und unter den Bedingungen desselben erscheinen; dadurch erhält sie, die ihrem Ursprung nach, als göttliches Wirken, unbedingt und übernatürlich ist, in der wirklichen Erscheinung als Inhalt unseres Glaubens immer eine menschlich bedingte natürliche Seite"; bovendien geeft de fantasie bij de schepping der godsdienstige voorstellingen den inhoud van dat gevoel op hare eigenaardige wijze weer; daardoor zijn die voorstellingen slechts onvolkomen uitdrukking der geestelijke waarheid. Zuiver is dat gevoel alleen in de mystiek; daarom is deze niet slechts een bijzonder verschijnsel in den godsdienst, maar kan zij omschreven worden als de religie zelf naar haar innerlijkst wezen, en neemt zij ook op het gebied der godsdienstige ontwikkeling eene centrale plaats in, door, waar de godsdienstige voorstellingen voor de kritiek van het denken bezwijken, zelve door die kritiek niet gedeerd en niet te deren, den godsdienst te redden en een vast uitgangspunt te vormen voor het vernieuwd godsdienstig denken.

Geeft zoo de boven omschreven gedachte ons den sleutel tot recht verstand van dit geheele tweede hoofdstuk, zoowel van de verschillende stellingen, daarin uitgesproken, ieder op zich zelve, als van den algemeenen gang daarvan in zijn geheel, zij geeft ons ook de verklaring van eene reeds bij oppervlakkige beschouwing sterk in het oog vallende leemte daarin. Nadat in het eerste hoofdstuk allereerst als grondslag van den godsdienst de tegenstelling in het menschelijk bewustzijn van zelf- en wereldbewustzijn, bewustzijn van vrijheid en van noodwendigheid, is aangewezen, en de godsdienst, de verzoening dier tegenstelling, is gedefiniëerd als zich in God met de wereld één weten; vervolgens het geloof in zijne eerste openbaring en in zijn ontwikkelingsgang in korte trekken is geschetst; eindelijk het eigenaardig karakter der religieuse wereldbeschouwing is bepaald en dit hierin is gesteld, dat zij zoekt „Orien-

tirung über die Welt gerade nur für die praktischen Zwecke des Gemüths", waarom zij dan ook niet langs den weg van streng logisch denken stap voor stap tot hare resultaten opklimt, maar eene „freie dichterische Anschauung des Weltgrundes und Weltzweckes" geeft, waarin de fantasie, niet het verstand den boventoon voert, neemt het tweede hoofdstuk den draad bij dit laatste punt op, en gaat dan verder in bijzonderheden na, hoe de fantasie daarbij te werk gaat. Doch voordat wij met de bijzondere vormen dier dichterlijke aanschouwing van wereldgrond en werelddoel kennis maken, verlangen wij toch eerst hare geloofsbrieven te zien om te weten, waaraan zij haar recht van bestaan ontleent en tot hoe verre dat recht gaat, op welken grond en in welken zin haar het karakter van waarheid mag en moet worden toegekend. Maar daaromtrent hooren we hier niets; alleen wordt gezegd: Dass nun zwar diese von der religiösen Phantasie producirten Vorstellungen keineswegs leere, grund- und gehaltlose Erdichtungen sind, dass sie vielmehr, im Ganzen genommen, vernünftige Wahrheit (und zwar nicht blos praktische, sondern auch theoretische Wahrheit, die beide überhaupt nie slechtweg zu trennen sind) in sich schliessen, das ist gleich zu Anfang dieses Capitels vorangestellt worden und wird sich uns im ganzen Verlauf dieses Buchs Schritt für Schritt bestätigen".

We worden dus hiervoor verwezen naar de tweede afdeeling. Voldoet deze aan den hier gestelden eisch? Daar volgt, zooals ik vroeger reeds opmerkte, telkens bij ieder hoofdstuk op de beschouwing der historisch gegeven voorstellingen een „speculatief resultaat", waarin eene wijsgeerig geformuleerde theorie omtrent het besproken geloofspunt wordt uiteengezet en verdedigd. Zoo wordt in het eerste hoofdstuk, nadat de ontwikkeling der godsvoorstellingen tot op den tegenwoordigen tijd is nagegaan, gezegd: „Nachdem wir den Gottesglauben von seinem Ursprung an in seiner geschichtlichen Entwicklung durch die wesentlichsten Formen hindurch verfolgt haben, bleibt uns noch übrig, die objektive Wahrheit dieses Glaubens nachzuweisen, natürlich nicht aller der zufällig in ihm vorkommenden Vorstellungen, sondern eben seines wesentlichen und bleibenden Kernes. Es gilt zu zeigen, dass dieser keineswegs eine willkürliche Vorstellung oder ein blosses

Erzeugniss menschlicher Schwäche ist, dass mit dem reifenden Erkenntnissvermögen in Nichts sich auflösen müsste, sondern dass die Gottesidee vielmehr ein wesentliches und denknothwendiges Moment unseres Bewusstseins bildet, in welchem jene Einheit unseres Selbst- und Weltbewusstseins zu finden ist, nach welcher unsere Vernunft, eben weil sie selber Einheit ist und nach einheitlichem Gesetz denkt, zu suchen sich genöthigt fühlt". En daarop volgt dan eene beschouwing van de zoogenaamde bewijzen voor het godsbestaan, waarvan het resultaat is, dat het geloof aan God, gedacht als immanente, heilige geest, door de rede wordt bevestigd. Maar is daarmede nu het recht van het godsdienstig geloof bewezen? In geenen deele, naar ik meen. Reeds dadelijk niet, omdat datgene, waarvan Pfleiderer hier de redelijkheid bewijst, niet is het godsdienstig geloof in het algemeen, noch ook de wezenlijke en blijvende kern daarvan, maar eene bijzondere, naast andere staande geloofsbeschouwing. Maar bovendien, al blijkt het, dat de religieuse mensch, fantaseerende over wereldgrond en werelddoel, daarbij gekomen is tot resultaten, waartoe ook de rede langs den weg van streng logisch denken komt, daarmede is nog niets hoegenaamd bewezen voor zijn recht om aldus te fantaseeren, evenmin als b. v. de deugdelijkheid der oplossing van een rekenkunstig voorstel bewezen wordt alleen door het feit, dat de uitkomst goed is; die overeenkomst toch kan bloot toevallig zijn. Kortom, waar het recht des geloofs vast staat, daar moge het bewijs van de redelijkheid van hetgeen dat geloof stelt, dienst kunnen doen om als het ware de proef te leveren op de som; nooit kan het gelden als bewijs voor dat recht zelf.

Het is dus eene werkelijke leemte, dat niet reeds bij het onderzoek van het wezen van godsdienst en godsdienstig geloof in het algemeen het recht des geloofs principieel behandeld wordt; dat de groote vragen, die betrekking hebben op „geloof en weten", allereerst de vraag: Waarop rust de zekerheid des geloofs? voorts de daarmede onmiddellijk samenhangende: Wat is de verhouding tusschen geloof en weten? Waar liggen de grenzen tusschen beider gebied? enz. — groote vragen, zoowel om het groote verschil van denkbeelden, dat daaromtrent van den aanvang der godsdienstwetenschap af ge-

heerscht heeft en nog heerscht, als om het groote gewicht, dat zij hebben voor de bepaling van het wezen van den godsdienst en de plaats, die deze in het geestesleven inneemt — dat die vragen hier, waar ons toch eene beschouwing over „geloof en weten" wordt aangekondigd, niet alleen niet voldoende beantwoord, maar zelfs in het geheel niet gesteld worden. Evenwel, bij Pfleiderer laat zich deze leemte terstond en volkomen verklaren. De vragen, die het hier geldt, bestaan voor hem eenvoudig niet; zij zijn *a priori* afgesneden door de veronderstelling van eene onmiddellijk in het gevoel gegeven kennis van het bovenzinnelijke wezen der dingen, van eene rechtstreeksche ervaring van God, den oneindigen Geest. Daarvan uitgaande heeft hij werkelijk niets meer noodig dan de proef op de som.

De bewijsvoering, door Pfleiderer geleverd voor den bovennatuurlijken oorsprong van het religieus bewustzijn, het betoog, dat de menschelijke geest uit zich zelf onmogelijk kan komen tot de hoogere eenheid van zelf- en wereldbewustzijn, daar noch in de subjectieve vrijheid van het Ik de macht kan liggen om meester te worden over de objectieve noodwendigheid der wereldorde, noch de wereld, die juist de beperking van het vrije Ik is, dat Ik ooit de bevrijding kan brengen — men zie het boven aangehaalde citaat uit het hoofdstuk over het openbaringsgeloof — die bewijsvoering heb ik niet te weerleggen. Ieder gevoelt terstond, dat zij alleen geldt, wanneer men eensdeels, in strijd met de psychologische werkelijkheid, een abstract bewustzijn van vrijheid tegenover een even abstract bewustzijn van de noodwendigheid der wereldorde stelt; anderdeels, in strijd met de geschiedenis der menschelijke ontwikkeling, het besef van eenheid met God, het zich in eenheid met God boven de wereld verheven weten, losgemaakt van het allengs door geleidelijke ontwikkeling van het wijsgeerig denken geworden begrip van een Absoluut Wezen, als een onmiddellijk gegeven iets voorstelt.

Ik kan dan ook niet anders zien, of wat Pfleiderer hier betoogt, wordt weerlegd door hetgeen hij zelf omtrent de eerste openbaring van het godsdienstig geloof zegt. Daaromtrent hooren wij: „Es ist das innerste Bewusstsein seines Selbst,

seiner Freiheit und ihres unveräusserlichen Rechtes, dessen Reaction gegen die Schranke und den Druck der Welt sich dadurch geltend macht, dass er eine Ergänzung seines gehemmten, machtlosen Willens in der höheren Macht eines unbeschränkten Willens sucht, der nicht ebenso eine Schranke seines Wollens am Können fände, sondern bei dem das Wollen zugleich das Wirken wäre. Unwillkürlich sucht der Mensch diese höhere Macht und sehnt sich nach ihrer hülfreichen, aus den Erdennöthen ihn erlösenden Bethätigung; und weil dies Sehnen so natürlich, gleichsam nur der Ausdruck seines angeborenen Geistesadels und seines Freiheits- und Herrschaftsrechts über die Welt ist, darum verbindet sich mit ihm auch ganz unmittelbar schon die Ahnung seiner Wahrheit, dieses anticipirende Vorgefühl der Erfüllung des Ersehnten. Und dieser im Freiheitssehnen des Ich selbst begründeten Ahnung kommt dann auch die Art und Weise des ursprünglichen Weltbewusstseins hülfreich entgegen. Das kindliche Bewusstsein sieht die Welt mit dem Dichterauge der Phantasie an, d. h. es legt sich selbst, sein Wollen und Fühlen, in die ganze Welt der Erscheinungen hinein, und findet es aus ihr überall wieder heraus. In Allem, was sich regt und bewegt, findet es Seele, wollendes, handelndes und fühlendes Leben von seiner eigenen menschlichen Art. Diese „Naturbeseelung" ist nun zwar noch keineswegs selbst schon Religion, wohl aber allerdings die Vorstellungsform, in welche das religiöse Gemüth seinen Inhalt hineinlegt, an welche es seine Postulate anknüpft. Fordert das von den drückenden Erdennöthen gehemmte Gemüth eine von dieser Schranke freie und befreiende Macht, und zeigt ihm dann seine dichterische Phantasie in den erhebenden und wohlthuenden Welterscheinungen eine erhabene und wohlwollende Macht geistiger Art, ein Wesen von seiner Art, nur mächtiger als er: was ist da natürlicher als dass das sehnende Herz mit der schauenden Phantasie den Bund schliesst und in den hehren Gestalten der letztern die erwünschten Schützer und Befreier, die rettenden Götter, begrüsst?" [1]) Hier zijn wij uit het rijk der abstracties tot het gebied der feiten afgedaald. Maar nu komt het mij voor, dat die feiten geheel iets

---

1) pag. 259 vlg.

anders zeggen, dan wat uit de abstracties werd afgeleid. Wat daar onmogelijk werd verklaard, is hier natuurlijk geworden.

Maar Pfleiderers overtuiging in dezen rust natuurlijk in geenen deele op bovenaangehaalde redeneering; haar grond ligt dieper, nl. in zijn gemoedsbestaan, in zijne godsdienstige richting. Dat Pfleiderer het religieus bewustzijn, de verzoening van den mensch met de wereld in God, voor iets bovennatuurlijks, iets „gottmenschliches" verklaart, dat is volstrekt niet, omdat hij het onmogelijk heeft bevonden om het psychologisch, uit de algemeene eigenschappen van het menschelijk geestesleven, te verklaren, het vindt zijn grond eenvoudig hierin, dat hij mysticus is.

Maar hier hebben wij nu, dunkt mij, het bestaan te constateeren van eene kloof tusschen Pfleiderer en ons, moderne theologen. Immers, hoe ook overigens onze beschouwingen uiteen mogen loopen, artikel één van ons gemeenschappelijk wetenschappelijk Credo is en blijft de stelling van Schleiermacher, waarin Pfleiderer ziet „naturalistische Leugnung des Göttlichen in der Religion", de stelling, dat de godsdienst in zijn geheel zijn grond vindt in het wezen van den mensch, in de eigenaardige organisatie van den menschelijken geest in verband met zijne indrukken en ervaringen van de wereld om hem heen, dat niets daarin „hinausgeht über die Endlichkeit" in dien zin, waarin Pfleiderer dat wil, dat het nl. van een specifiek anderen oorsprong zou zijn dan al de overige geestesverschijnselen. Ik meen daarom ook te kunnen volstaan met dit eenvoudig te constateeren, en ga dan, zonder hierbij verder stil te staan, over tot een ander punt, nl. tot de vraag, welken invloed deze veronderstelling van Pfleiderer uitoefent op zijne opvatting van de methode en het doel der Religionsphilosophie, en hoe dus die opvatting zich moet wijzigen, waar die onderstelling wegvalt.

II.

Het eerste betreft bepaaldelijk het uitgangspunt. Pfleiderer noemt zijn werk: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Op dat „auf geschichtlicher Grundlage" legt hij herhaaldelijk sterken nadruk. Zoo reeds dadelijk in de inleiding,

waar hij, na de Religionsphilosophie te hebben gedefiniëerd als „philosophische Erkenntniss der thatsächlichen menschheitlichen Religion", „vom Wesen und Grund aller der Erscheinungen, die wir unter dem Begriff der Religion zusammenfassen", er uitdrukkelijk op wijst, dat die „Erscheinungen" zijn „Erscheinungen, die ihren Ort keineswegs blos in der subjektiven Erfahrung des philosophirenden Individuums, sondern im ganzen Umkreis des geschichtlichen Lebens der Menschheit haben, und die somit auch nach dieser ihrer objektiven Wirklichkeit berücksichtigt sein wollen, wenn es zum wahren Erkennen ihres Wesens kommen soll". Desgelijks, waar hij, in het tweede hoofdstuk der eerste afdeeling nog eens opzettelijk de methode der Religionsphilosophie besprekende, o. a. dit zegt: „Die Methode der Religionsphilosophie wird sich hiernach so gestalten. Ausgehen wird sie von der breiten Basis der Erfahrung, in welcher sie die Religion als Complex mannigfacher Erscheinungen vorfindet: von der Geschichte. In ihr verfolgt sie die Processe der Entstehung, Fortbildung und Wandelung der Vorstellungen und Bräuche, in welchen das innerliche Wesen der Religion zu seiner mannigfachen Erscheinung kommt. Weil sie nur aus dem Ganzen der Erscheinungen das Wesen in seinem bestimmten Inhalt zu erkennen vermag, darum muss sie von jenen ausgehen, muss also auf geschichtlicher Grundlage ruhen" [1]).

In de toepassing echter ondergaat de aldus aangekondigde methode eene belangrijke beperking. Wel gaat nl. in de tweede afdeeling, bij de ontwikkeling van den inhoud van het godsdienstig bewustzijn, aan het speculatief resultaat telkens een uitvoerig historisch overzicht vooraf, en komt de auteur daar aan de hand der historie, door de geleidelijke ontwikkeling der verschillende voorstellingen en leerstukken na te gaan, tot dat resultaat, maar waar hij in de eerste afdeeling godsdienst en godsdienstig geloof in het algemeen behandelt, daar wordt het wezen daarvan gedefiniëerd, niet na en naar aanleiding van de waarneming der historische verschijningsvormen, maar daarvoor en geheel onafhankelijk er van. Hier, dus juist waar het een der hoofdzaken, waar het de hoofdzaak geldt der Re-

---

1) pag. 307.

ligionsphilosophie, gaat Pfleiderer geheel buiten de historische gegevens om.

Dit rust op de onderstelling, dat alle verschil, dat wij waarnemen op godsdienstig gebied, in den grond der zaak alleen de uitdrukkings- en openbaringsvormen betreft, terwijl de godsdienst zelf, zooals hij leeft en werkt in het diepste des gemoeds, overal een en dezelfde is; dat de verschillende voorstellingen en gebruiken, die de godsdienstgeschiedenis ons leert kennen, slechts zijn verschillende uitingen van eenzelfde „inneres Princip der Religion", verschillende „Formen und Hüllen" van den eenen „religiösen Geist"; zoodat de religieuse mensch slechts zijn eigen bewustzijn heeft waar te nemen en te ontleden, om onmiddellijk het wezen van den godsdienst te leeren kennen en daarmede den sleutel te vinden om die verschillende uitingen te verstaan en de eigenlijke beteekenis en bedoeling daarvan te doorgronden [1]).

En deze onderstelling hangt weer onmiddellijk samen met Pfleiderers opvatting van den godsdienst als een metaphysisch feit. Dat feit toch is uit den aard der zaak overal een en hetzelfde. De eerste en voornaamste factor, de Oneindige Geest, is telkens volstrekt dezelfde. De tweede, de eindige geest, heeft naast de algemeen-menschelijke eigenschappen zijne individueele eigenaardigheden; daardoor wordt de godsdienst eenigszins gewijzigd; maar het verschil is altijd van bijkomstigen aard; het blijft eenzelfde „inneres Princip der Religion", dat alleen in ieder individu „auf individuell beschränkter Weise" zich openbaart. De vraag is nu: Kan die onderstelling, en dus ook de daarop rustende methode, gehandhaafd worden ook op modern-wetenschappelijk standpunt? En die vraag moet m. i. ontkennend worden beantwoord.

Onder godsdienst verstaan wij in engeren zin eene eigenaardige gemoedsgesteldheid, zekere stemmingen, aandoeningen en gezindheden met daaruit voortvloeiende handelingen; in ruimeren zin begrijpen wij er behalve deze ook onder zekere voorstellingen, bepaaldelijk voorstellingen omtrent het karakter der wereldorde en der haar beheerschende machten, de

---

1) pag. 307 vlg.

zoogenaamde godsdienstige of geloovige wereldbeschouwing [1]).

Deze beide, gemoedsgesteldheid en geloof, vormen een onderling samenhangend geheel. Het uitgangspunt nu van dat geheel ligt in het laatstgenoemde element. Het geloof is altijd en overal het eerste in den godsdienst en de onmisbare voorwaarde voor al het overige; eerst onder den invloed van dat geloof ontstaan de eigenaardig religieuse gemoedsbewegingen, die dan vervolgens den wil in beweging brengen en tot bepaalde godsdienstige handelingen leiden. Dit is, naar het mij voorkomt, eene eenvoudige waarheid, die nauwelijks betoog noodig heeft. Hare erkenning toch vloeit, meen ik, onmiddellijk voort uit de overweging, vooreerst, dat de verschillende aandoeningen en gezindheden, die wij in de godsdienstige gemoedsgesteldheid kunnen onderscheiden en als bron van godsdienstige handelingen erkennen, als vrees, eerbied, liefde, vertrouwen, dankbaarheid, gevoel van afhankelijkheid, van verantwoordelijkheid enz., alle zonder onderscheid altijd betrekking hebben op een bepaald object en dus alleen kunnen ontstaan, waar eene voorstelling van zoodanig object bestaat, dat

1) De in den laatsten tijd vaak vernomen omschrijving van godsdienst als eene relatie, of bewustheid eener relatie, waarin de mensch tot eene bovenzinnelijke wereld staat — ik kan niet nalaten dit hier op te merken, ofschoon ik overigens van alle polemiek mij wensch te onthouden en alleen wil trachten de, ook na overweging van het in den laatsten tijd onder ons daarover geschrevene, bij mij gerijpte denkbeelden, met hetgeen ter opheldering en staving dienen kan, zoo beknopt mogelijk terug te geven; niet alleen om niet te uitvoerig te worden, maar ook om niet telkens den draad mijner redeneering af te breken — die omschrijving komt mij voor wetenschappelijk gebruik ten eenenmale onaannemelijk voor. Dat zij in haar eersten vorm logisch niet juist is, behoeft geen betoog; godsdienst, een psychologisch verschijnsel, en relatie zijn geheel heterogene begrippen. Maar ook in haar tweeden vorm wordt zij gedrukt door een principiëel bezwaar; dit nl. dat daarin verondersteld wordt het werkelijk bestaan van het object des geloofs. Van die onderstelling toch mag de godsdienstwetenschap niet uitgaan; onmiddellijk gegeven is haar alleen het geloof; wij kunnen dus in elk geval alleen spreken van voorstelling eener relatie. Ook zoo echter acht ik haar geenszins aanbevelenswaardig; in de eerste plaats toch let zij slechts op één moment van den godsdienst, op het geloof; voorts omvat ze ook van dat geloof maar een enkel moment; niet slechts 's menschen relatie tot de bovenzinnelijke wereld, ook het bestaan en de ordening dier wereld is object van het geloof. In het algemeen is, meen ik, eene beschrijving als die ik boven gaf, die natuurlijk volstrekt geen bepaling van godsdienst kan of wil zijn, maar die eenvoudig de verschillende elementen, die wij in elken godsdienst waarnemen, opnoemt, is eene zoodanige beschrijving alleen geschikt om tot uitgangspunt te dienen voor het wetenschappelijk onderzoek.

vrees b. v. altijd de voorstelling van een te vreezen object veronderstelt, gevoel van verantwoordelijkheid die van een wezen of eene macht, waaraan wij ondergeschikt zijn, enz.; voorts, dat zij niet iets specifiek godsdienstigs zijn en dus haar godsdienstig karakter niet onmiddellijk in zich zelve hebben, maar dit eerst ontleenen aan het object, waarop zij betrekking hebben, m. a. w. dat zij alleen godsdienstige aandoeningen en gezindheden zijn, waar en omdat zij zijn vrees enz. voor God.

Altijd zien wij dan ook bepaalde aandoeningen en gezindheden niet alleen verbonden met eene bepaalde correspondeerende geloofsvoorstelling, maar blijkt ook deze laatste terstond de voorwaarde te zijn der eerste. Zoo reeds dadelijk bij de eerste openbaringen van godsdienst. Immers, waarom vreest de natuurmensch allerlei voorwerpen om hem heen en tracht hij, door die vrees gedreven, ze door een zekere vereering gunstig voor zich te stemmen? Toch alleen omdat hij, krachtens zijne animistische wereldbeschouwing, daarin bezielde, machtige wezens erkent; zag hij ze zooals wij, hij zou ze niet vreezen, allerminst ze gaan vereeren. En zoo is het overal. Door den aanblik van een verheven natuurtooneel zullen andere aandoeningen ontstaan, naarmate in de natuur gezien wordt produkt eenvoudig van mechanische krachten of openbaring Gods; in het laatste geval, maar ook alleen in het laatste geval wordt daardoor een religieus gevoel van eerbied en van aanbidding gewekt, dat ook niet meer de natuur zelf geldt, maar uitsluitend haren Schepper of, meer algemeen uitgedrukt, den Geest, die in haar zich openbaart. Bij de ervaring van 's levens zegeningen wordt onmiddellijk een gevoel van lust gewekt; op het standpunt van het voorzienigheidsgeloof, waar die zegeningen erkend worden als gaven Gods, gaat dat gevoel van lust dan vervolgens over in gevoel van dankbaarheid; maar ook daar alleen kan het hierin overgaan; gevoel van dankbaarheid toch veronderstelt altijd de gedachte aan een gever. Desgelijks op zedelijk-godsdienstig gebied. Plichtbesef en gevoel van schuld b. v., om nu slechts het meest algemeene te noemen, ontwikkelen zich eerst, de gedachte aan het zedelijk ideaal en de bewustheid, aan dat ideaal niet te hebben beantwoord, wekken eerst die aandoeningen, waar dat ideaal erkend is als eene boven ons staande macht, als wet onzes levens; zonder zoodanige erkenning zijn

zij geheel ondenkbaar; ook hier dus is eene bepaalde geloofsvoorstelling de volstrekt onmisbare voorwaarde voor de eigenaardig religieuse aandoening. Geheel hetzelfde geldt voorts van de zoogenaamde godsdienstige gemoedservaring. Wat wij daaronder verstaan toch rust in waarheid altijd hierop, dat zekere feiten, hetzij uitwendige ervaringen hetzij innerlijke bewustzijnstoestanden — deze laatste dan vaak ook zelve eerst door de geloofsvoorstelling in het leven geroepen — in overeenstemming met eene bepaalde geloofsvoorstelling worden opgevat en verklaard. Zoodanige ervaringen zijn daarom ook alleen het deel van wie staan op geloofsstandpunt, en zij zijn andere en van andere voorwaarden afhankelijk naarmate het geloof een ander is. Zoo b.v. de ervaring van de zegenende en beschermende nabijheid Gods; zoo ook het mystiek gevoel van eenheid met God, door Pfleiderer — gelijk boven reeds werd opgemerkt — zeer ten onrechte uit het verband der godsdienstige ontwikkeling losgemaakt en tot iets onmiddellijks verheven, daar het integendeel een zeer eigenaardig godsbegrip, het begrip van God als Absolute Geest, veronderstelt, en historisch dan ook eerst wordt waargenomen nadat, en alleen daar waar het wijsgeerig denken tot dat geloof was opgeklommen; enz. In één woord, godsdienstige stemmingen en aandoeningen zijn niet, als de zinnelijke gewaarwordingen en de aesthetische aandoeningen, onmiddellijk; alleen in verband met bepaalde geloofsvoorstellingen kunnen de indrukken der buitenwereld en de ervaringen des levens daartoe leiden en daarin overgaan. Dat de godsdienstige mensch door de wereld der verschijnselen anders wordt aangedaan dan de niet-godsdienstige en stemmingen en ervaringen kent, die de laatste niet kent, dat is niet — gelijk bij het verschil tusschen een aesthetisch en een niet-aesthetisch mensch — het gevolg eenvoudig van eene bijzondere ontvankelijkheid voor een eigenaardig iets in die wereld, het heeft zijn grond hierin, dat hij omtrent haar, omtrent haar grond, haar orde en haar doel andere voorstellingen heeft [1]).

Hieruit volgt nu onmiddellijk, dat die stemmingen, aandoe-

---

1) Uitvoerig en afdoende is dit punt ontwikkeld door den hoogleeraar Tiele, Theol. Tijdschr. 1871, pag. 380—397.

ningen en gezindheden andere zijn, naarmate de geloofsvoorstellingen verschillen, en zich wijzigen naarmate deze wijziging ondergaan; immers zijn zij in haar ontstaan daarvan afhankelijk, dan noodwendig ook in haar karakter. Het ligt trouwens in den aard der zaak, dat de godsdienstige stemmingen en ervaringen andere zullen zijn en andere gezindheden zullen worden gewekt daar waar b. v. het geloof in heiligheid, liefde, almacht Gods enz. bestaat, dan daar waar dat geloof ontbreekt of nog slechts zeer onvolkomen, nog slechts in kiem als het ware aanwezig is. In de vaak verkondigde stelling, dat tegenover het groote verschil in geloof op het gebied der praktische vroomheid eenheid en overeenstemming te vinden is, ligt dan ook, naar ik meen — nl. wanneer ze niet enkel het feit wil constateeren, dat de belijders van verschillende godsdiensten gewoonlijk minder sterk van elkaar verschillen in gedrag dan in geloofsvoorstellingen, maar eene uitspraak wil zijn omtrent het wezen der vroomheid op zich zelf — slechts eene zeer betrekkelijke waarheid. Waarheid is nl. daarin alleen, dat sommige verschillen in de geloofsvoorstellingen, bepaaldelijk alles wat uitsluitend de wijsgeerige formuleering des geloofs betreft — als een meer of minder sterk anthropomorphisme enz. — slechts betrekkelijk geringen invloed uitoefent op de vroomheid; voorts, dat deze, krachtens de algemeene overeenkomst tusschen alle godsdienstige wereldbeschouwingen onderling, overal zekere algemeene trekken gemeen heeft. Voor zoo ver ze echter meer bedoelt dan eene zoodanige òf binnen vrij enge grenzen beperkte òf slechts zeer algemeene overeenkomst, is ze, meen ik, niet waar, en valt ook hare onhoudbaarheid bij nauwkeurige waarneming spoedig in het oog. Wanneer we de idealen van vroomheid, die ons in de verschillende godsdiensten geteekend worden — en daaruit alleen, niet uit het werkelijk leven der belijders, kunnen we de vroomheid nauwkeurig en in al hare eigenaardigheden leeren kennen; alleen in de eerste toch zien wij haar in hare scherpe omtrekken, terwijl het laatste ons over het algemeen slechts een bleek beeld, eene flauwe afschaduwing er van vertoont, waarin de scherpe teekening wordt gemist en daarom ook de verschilpunten licht worden voorbijgezien — wanneer we die idealen van vroomheid onderling vergelijken, dan blijkt het onmiddellijk en on-

miskenbaar, dat, om nu van de lagere godsdiensten nog te zwijgen, het begrip van vroomheid andere stemmingen en gezindheden omvat, en vooral, andere op den voorgrond plaatst, in zijn geheel alzoo wezenlijk een ander is bij den Hindû b.v. dan bij den Griek of den Israëliet, bij den Buddhist een ander dan bij den Christen, bij den Katholiek wederom een ander dan bij den Protestant, bij den Oud-protestant zelfs weer een ander dan bij den Moderne, in één woord, dat er op dit gebied een even groot en diepgaand verschil bestaat als op dat des geloofs.

Beschouwen we nu de concrete vormen, waarin het geloof historisch zich vertoont, van meer nabij, dan blijken deze onderling zeer ver uiteen te loopen. En wel in tweeërlei opzicht. Het godsdienstig geloof heeft nl. twee verschillende zijden. De voorstellingen der geloovige wereldbeschouwing zijn in de eerste plaats wereldbeschouwing; het zijn, zooals ik boven reeds opmerkte, voorstellingen omtrent de wereldorde en de machten, waardoor deze wordt beheerscht; zij omvatten dus een zekere metaphysica. Maar de godsdienstige wereldbeschouwing heeft dit eigenaardige, dat zij, gelijk Pfleiderer het zeer juist uitdrukt, is eene wereldbeschouwing met „subjektive Zweckbeziehung"; de wereldorde, waarvan de goden de dragers zijn, heeft altijd een bepaald doel, een doel, dat in nauw verband staat met het willen en streven van den mensch. In beide opzichten nu openbaart zich tusschen de verschillende godsdienstige wereldbeschouwingen onderling een sterk verschil. Wat hare metaphysische zijde betreft, loopen de godsvoorstellingen uiteen van het ruwste polytheïsme en het grofste anthropomorphisme tot het meest abstracte pantheïsme — om nu den atheïstischen godsdienst, het oorspronkelijk Buddhisme enz., nog te laten rusten. En niet minder groot is het verschil, wat betreft het tweede punt, wat men zou kunnen noemen de hoedanigheid der wereldorde, die hare omschrijving vindt in de verschillende uitspraken omtrent het karakter en de eigenschappen, in het bijzonder de zedelijke eigenschappen der goden. Brengen wij de verschillende godsdienstige wereldbeschouwingen, wat dit punt aangaat, tot den meest abstracten vorm terug, dan vinden wij b. v. ter eener zijde de idee eener wereldorde, die nog in zich zelve geen

doel heeft, maar die door den mensch onder bepaalde voorwaarden aan zijne, hier nog bijna uitsluitend zinnelijke, bedoelingen kan worden dienstbaar gemaakt — de idee der ruwste natuurdiensten, — ter anderer zijde die van eene wereldorde, waarvan verwezenlijking eener zedelijke idee het doel, de leidende gedachte uitmaakt — de idee van het Christendom, nauwkeuriger uitgedrukt, van het Christendom in zijne moderne phase —; daartusschen in liggen voorts tal van afwijkende vormen en schakeeringen. Willen wij ze dan alle te zamen in eene eenheid samenvatten, dan kan dit alleen geschieden door zoolang al het concrete en eigenaardige te abstraheeren, dat wij eindelijk niets anders overhouden dan het algemeene begrip van eene bovenzinnelijke, op een zeker met het streven van den mensch in verband staand doel aangelegde wereldorde. Dit algemeene schema is het eenige, waarin zij alle overeenstemmen; wat den inhoud van dat schema betreft, loopen ze in alle opzichten uiteen.

In de laatste plaats hebben we nu nog eene enkele opmerking te maken omtrent den oorsprong der godsdienstige wereldbeschouwingen. Daaromtrent nu mag al dadelijk dit als vaststaand worden aangenomen: De godsdienstige wereldbeschouwing is niet een resultaat van onmiddellijke waarneming noch van openbaring, noch ook af te leiden uit een afzonderlijk geestesvermogen, een specifiek godsdienstig gevoel of iets dergelijks; zij is eene schepping van den menschelijken geest en vindt haar grond in de algemeene eigenschappen van dien geest in verband met het geheel zijner indrukken en ervaringen van de phaenomenale wereld. Uit het algemeene wezen dier wereldbeschouwing, gelijk we dit boven omschreven, blijkt voorts terstond, dat bij hare wording twee factoren vooral op den voorgrond treden. De eerste is de wijsgeerige bespiegeling, die van den aanvang af, te beginnen met het animisme, de stof heeft geleverd der geloofsvoorstellingen. De tweede is het gemoed, dat, altijd onder contrôle van ervaring en rede, het doel, wat ik boven noemde de hoedanigheid, der wereldorde bepaalt; immers, al is het waar, dat, nadat het doel eenmaal is gesteld, rede en ervaring de bewijzen zoeken en vinden voor het werkelijk bestaan daarvan en het geloof ook niet kan standhouden, wanneer het niet in harmonie kan wor-

den gebracht met de rede en in — werkelijke of vermeende — ervaring steun vindt, dit staat toch vast, dat dat doel allereerst niet door waarneming en nadenken wordt ontdekt, maar door het gemoed wordt gesteld, „gepostuleerd". Het godsdienstig geloof is alzoo in het algemeen te omschrijven als het produkt eener eigenaardige samenwerking van rede en gemoed, welk psychologisch proces dan verder — maar dit hebben wij hier, waar het doel geenszins is verklaring en rechtvaardiging van het godsdienstig geloof, niet nader na te gaan — zijn grond vindt in de bijzondere organisatie van den menschelijken geest. En hierin vindt nu het boven aangewezen verschil tusschen de godsdienstige wereldbeschouwingen onderling zijne gereede verklaring; de uitspraken toch der rede en niet minder ook de eischen des gemoeds zijn op ieder verschillend standpunt van ontwikkeling verschillend; noodwendig moet dan ook het produkt, de verbinding dier twee telkens verschillend zijn.

Hiermede kom ik nu ten opzichte van de eenheid der verschillende godsdiensten onderling tot het volgende resultaat: In de eerste plaats, tusschen de gezamenlijke godsdiensten onderling bestaat een zekere eenheid. Ze zijn nl. alle te zamen één van oorsprong, resultaat van eenzelfde psychologisch proces, en alle verschil, dat er tusschen hen bestaat, is het gevolg hiervan, dat de voorwaarden, waaronder dat proces plaats grijpt, bepaaldelijk de gemoedstoestand en het redelijk inzicht, telkens andere zijn. En daarom zijn zij nu ook alle godsdienst, hebben wij m. a. w. geen recht om sommige vormen, die waarin b. v. de idee van het zedelijke ontbreekt, buiten het gebied van den godsdienst te sluiten. Want dit is, als afhankelijk van de veranderlijke voorwaarden van het proces, eene zaak van secundairen aard. Dat juist die zedelijke idee voor ons, als zedelijk-religieuse menschen, het hoogste in den godsdienst is, doet hierbij niets af. Aan eenig verschijnsel den naam van godsdienst ontzeggen, op grond dat daarin ontbreekt, wat ons het hoogste in den godsdienst is, d. w. z. dat wat wij daarin het meest op prijs stellen, wat hem voor ons zijne waarde geeft, dat is de kwestie van het gebied der wetenschap op een geheel ander, op dat der subjectieve waardeering, overbrengen. Dat wij in eenigen godsdienst missen

wat wij vóór alles en boven alles in onzen godsdienst zoeken, dat maakt dien godsdienst zeker voor ons volstrekt onaannemelijk, maar het mag en kan niets beslissen omtrent de buiten alle waardeering omgaande vraag — en met deze alleen heeft de godsdienstwetenschap te maken — of hij staat op de lijn der godsdiensten; dit hangt eenig en alleen hiervan af, of hij met alle overige godsdiensten gelijksoortig, of hij met deze uit dezelfde psychologische oorzaken te verklaren is. De kunstenaar zal de lichaamsversiering van den Wilde misschien volstrekt onaesthetisch vinden, daarin het eerste vereischte van „ware" kunst missen, als kunstphilosoof mag hij niet weigeren daarin kunst te erkennen; geheel op dezelfde wijze kunnen en moeten de waardeering van den religieusen mensch en de beschouwing van den beoefenaar der godsdienstwetenschap gescheiden worden. Maar verder dan den oorsprong gaat nu ook die eenheid niet. Overigens vinden wij haar nergens; noch in de voorstellingen, die slechts eene algemeene, bloot formeele overeenkomst vertoonen, maar wat haar inhoud betreft, op alle punten uiteenloopen; noch in de stemmingen en gezindheden, die, eerst door de voorstellingen in het leven geroepen en van deze in allen deele afhankelijk, evenals zij, met behoud alleen van enkele algemeene trekken, in de verschillende godsdiensten geheel verschillend zijn.

De gedachte, die Pfleiderers werk beheerscht en die hare klassieke uitdrukking vindt in het door hem als motto voor zijn boek geplaatste woord van Schiller: „Unter der Hülle aller Religionen liegt die Religion", kan dan ook, naar het mij voorkomt, op het standpunt der moderne godsdienstwetenschap niet worden gehandhaafd; zij behoort thuis, en uitsluitend thuis op een door die wetenschap voor goed verlaten standpunt. Haar oorsprong ligt op het gebied van het supranaturalisme, onder de heerschappij van het geloof aan eene oorspronkelijke godsopenbaring, welke openbaring dan aan alle godsdiensten, zij het ook in sterke mate misvormd, ten grondslag ligt en de bron van alle godskennis onder het menschdom uitmaakt. Op den voorgrond echter trad zij eerst, toen met den val van het supranaturalisme genoemd geloof zich wijzigde tot de rationalistische voorstelling van een zeker stelsel van dusgenaamde redewaarheden, eene „natuurlijke of redelijke

godsdienst", die de ware kern van alle godsdiensten geacht werd uit te maken, welke kern bij de verschillende volken op verschillende wijze en in meerdere of mindere mate door bijgeloof, priesterlist enz. verontreinigd zou zijn. En hier is èn haar recht èn hare beteekenis volkomen duidelijk. Na den val der rationalistische opvatting eindelijk vond zij een nieuwen grondslag in de onderstelling van een afzonderlijk zielsvermogen als bron en oorzaak van den godsdienst. Hier is wel hare beteekenis minder scherp bepaald, hare waarheid minder onmiddellijk in het oog vallend dan bij bovengenoemde opvattingen; toch heeft zij ook hier recht van bestaan, daar ook hier alle verschil op godsdienstig gebied in de toevoeging van vreemde elementen, in de verschillende werking nl. van andere, bij het ontstaan der openbaringsvormen van den godsdienst betrokken geestvermogens, in de eerste plaats van het voorstellingsvermogen, ontstaat, terwijl het eigenlijk godsdienstige, dat na aftrek dier toevoegselen overblijft, in alle godsdiensten een en hetzelfde is. Scherp geformuleerd vinden wij deze opvatting o. a. in de woorden, waarmede Pfleiderer de inleiding van zijn vroeger werk: *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte* eindigt, waar hij de ook in het hier besproken werk gevolgde methode ter bepaling van het wezen van den godsdienst aldus verdedigt: „Vorausgehen aber muss die Philosophie. Ihr, die von der Selbstanschauung des eigenen Geistes ausgeht, fällt die Aufgabe zu, das Wesen der Religion in ihrem innersten Quellpunkt zu belauschen, und es in seiner eigensten Aechtheit und Reinheit zu fassen, ehe es durch die Zuthaten anderer Geistesfunktionen getrübt ist". En hiermede is nu ten nauwste verwant de in dit laatste werk voorgedragen opvatting, volgens welke de diepste grond van allen godsdienst ligt in het metaphysische feit van de vereeniging van den Oneindigen met den eindigen geest, waarbij dan het feit overal een en hetzelfde is en het verschil uitsluitend is te verklaren, vooreerst uit onzuiverheid van het gevoel, voorts uit onjuiste vertolking van het gevoelde.

Bij al deze opvattingen heeft dus genoemde gedachte recht van bestaan, daar werkelijk „de godsdienst" als iets concreets te onderscheiden is van „de godsdiensten"; bij de beide eerstgenoemde nl. als de kern van waarheid, waarmede alle ge-

loof is aangevangen, bij de laatste als het in het diepste des gemoeds levende, onveranderlijke en overal zich zelf gelijk blijvende beginsel, waarvan alle godsdienst uitgaat. Maar met het vervallen dier opvattingen — en ze zijn immers voor ons vervallen — vervalt ook de mogelijkheid dier onderscheiding. Wat wij bij onze waarneming en ontleding van den godsdienst behalve die boven besproken verschillende geloovige wereldbeschouwingen met de daardoor en onder den invloed daarvan gewekte stemmingen, aandoeningen en gezindheden vinden, dat is eenvoudig de op godsdienst, d. i. op geloof aangelegde menschengeest, die krachtens zijne eigenaardige organisatie op den grondslag zijner indrukken en ervaringen van de zinnelijke wereld de voorstelling eener bovenzinnelijke wereldorde schept en daarmede dan den godsdienst, en wel terstond als dien bepaalden godsdienst, in het leven roept.

M. a. w. werkelijk bestaan hebben alleen „die Religionen", bepaalde, onderling meer of minder, tèn deele zeer sterk uiteenloopende godsdiensten. En wel in strikten zin zoovele als er godsdienstige menschen zijn. Alleen door abstractie nu spreken wij daarvan als van eene eenheid. Waar nl. die godsdiensten, zooals binnen meer of minder uitgebreide kringen het geval is, door dezelfde hoofdgedachten beheerscht worden, of ten gevolge van gelijke geesteseigenaardigheden een bijzonder karakter gemeen hebben, vereenigen wij ze tot meer of minder uitgebreide groepen; in het eerste geval spreken wij van godsdiensten, in het tweede meer van richtingen — in dien zin, waarin b. v. de mystiek eene richting is. En daar ze ten slotte alle, als resultaten van eenzelfde psychologisch proces, eenzelfde grondtype vertoonen, vatten wij eindelijk al die groepen in eene hoogste eenheid samen. In één woord, de eenheid der godsdiensten is eenvoudig eenheid van soort. „De godsdienst" is, zoo goed als „de mensch", „het dier" enz., een soortbegrip en niets meer.

Maar is dit nu waar, dan volgt daaruit onmiddellijk — en hiermede kom ik op het eigenlijke punt in kwestie terug — vooreerst dat eene definitie van het wezen van den godsdienst — wel te verstaan, eene definitie van zuiver wetenschappelijken aard, en met eene zoodanige hebben wij hier, waar het geldt „Erkenntniss der thatsächlichen menschheitlichen Reli-

gion", uitsluitend te doen — alleen kan bestaan in eene beschrijving van dat algemeene grondtype; voorts, dat deze niet kan verkregen worden door waarneming van een enkelen godsdienst, maar alleen door vergelijking van zoovele en zoo uiteenloopende godsdiensten als mogelijk is.

Trouwens, om er van overtuigd te worden, dat de door Pfleiderer gevolgde methode de ware niet is, is, dunkt mij, een enkele blik op de feiten reeds voldoende. Pfleiderer wil door waarneming en ontleding van het eigen religieus bewustzijn het wezen van den godsdienst leeren kennen en zoo dan tevens den sleutel vinden tot verklaring der historisch waargenomen voorstellingen en gebruiken, waarin de godsdienst zich openbaart. Welnu, om met dit laatste te beginnen, veroordeelt deze methode niet onmiddellijk zich zelve door de valsche opvattingen en verklaringen, waartoe zij brengt?

Een sterk sprekend bewijs ontmoetten we reeds, nl. in de theorie omtrent de godsdienstige voorstellingen. Hoe komt Pfleiderer ter laatster instantie tot die theorie? Dit is, na het boven aangehaalde, onmiddellijk duidelijk. Voor hem zijn de verschillende voorstellingen, die hij aanhaalt, zinnebeelden geworden van hoogere, geestelijke waarheden; zoo de voorstelling van den godmensch, van val en verlossing, van engelen, van middelaars enz. En wat ze voor hem zijn, dat zijn ze nu voor „den godsdienstigen mensch". En zoo worden die voorstellingen dan verklaard eenvoudig naar hetgeen ze voor hem geworden zijn, zonder dat daarbij op den gedachtengang en de bedoeling van de auteurs — en dat zal toch wel de inhoud der oorspronkelijke voorstelling zijn — acht wordt geslagen.

En wat met de godsdienstige voorstellingen geschiedt, datzelfde geschiedt ook op andere punten. Zoo, om een enkel voorbeeld aan te halen, waar sprake is van de beteekenis van den cultus. De cultushandelingen hebben in de verschillende godsdiensten zeer verschillende motieven. In de ruwste godsdiensten hebben ze b.v. ten doel, om door geschenken en eerbewijzingen de gunst der goden te koopen, of zijn zij middelen om de hoogere machten te dwingen, of ook dienen zij om ze te voeden en zoo in staat te stellen om hunne vereerders

bij te staan en te beschermen. Later, bij veranderde opvatting van het wezen der goden en hunne verhouding tot den mensch, maken deze motieven voor andere, edeler plaats, totdat eindelijk de cultus eenvoudig symbool wordt, uitdrukking van 's menschen gevoel van eerbied voor en afhankelijkheid van, en teeken zijner overgave aan God. Dit laatste wordt nu bij Pfleiderer weer gegeneraliseerd, en de cultushandelingen door alle godsdiensten heen worden gezegd, in den grond der zaak deze algemeene idee uit te drukken: „In seinem Eigenthum giebt der Mensch seinen eigenen Willen, dies eigenste Eigenthum, an Gott hin, bejaht und vollzieht also damit seine völlige Abhängigkeit von Gott", wat dan het negatieve moment is tot het positieve doel, „die wahre Selbsterhaltung und Selbstbefriedigung des endlichen Willens in seiner Einheit mit Gott, dem ordnenden Willen des Ganzen [1])".

Hoe weinig Pfleiderers methode in staat stelt om aan de feiten ten volle recht te laten wedervaren, komt vooral sterk uit bij de bespreking van het wondergeloof. Dat dat geloof door alle tijden heen eene groote plaats in het godsdienstig geloof heeft ingenomen, wordt erkend, maar de beteekenis er van wordt geheel miskend. Evenals de andere godsdienstige voorstellingen wordt ook dit geloof verklaard als zinnelijk-aanschouwelijke voorstelling van een geestelijk feit. „Denn allerdings ist ja unsere sittliche Freiheit, sofern sie sich unabhängig vom Naturtrieb aus dem Gedanken des Guten bestimmt, ein Akt der Erhebung über die blosse Natürlichkeit, ein Uebernatürliches also gegenüber unserer sinnlichen Naturbestimmtheit und doch zugleich das wahrhaft Naturgemässe im Sinn unserer geistigen, menschheitlichen Naturanlage und -bestimmung. Und ebenso ist der religiöse Akt, in welchem wir uns durch göttliche Kraft über den natürlichen Bewusstseinszustand der Schwäche, Zwiespältigkeit und Unseligkeit emporgehoben fühlen zur Freiheit und zum Frieden in Einheit mit Gott, allerdings ein Uebernatürliches, weil nach Ursprung und Inhalt nicht aus unserer sinnlich-selbstischen Naturbestimmtheit erklärbar, und doch zugleich das wahrhaft Naturgemässe, weil die höchste Erfüllung und Verwirklichung unserer menschlichen

1) pag. 264.

Geistesnatur. Eben diese Uebernatürlichkeit nun, welche dem religiösen Bewusstsein allerdings — unbeschadet der Gesetzmässigkeit der Weltordnung — zukommt, sie ist es, die sich in der Vorstellung übernatürlicher Naturvorgänge einen zwar begriffswidrigen aber sinnenfällig-anschaulichen Ausdruck gegeben hat [1])". In overeenstemming daarmede heet dan ook de hoofdbeteekenis van het wondergeloof dit, „dass das Wunder allenthalben das stehende Attribut derjenigen Personen ist, welche irgendwie dem Göttlichen näher zu stehen und zwischen ihm und der Menschenwelt eine mittlerische Stellung einzunehmen scheinen". Met één woord, de groote beteekenis van het supranaturalisme in den godsdienst wordt geheel met stilzwijgen voorbijgegaan. Dat dit tot op eene aanmerkelijke hoogte een integreerend element in den godsdienst uitmaakt, dat b.v. de lagere natuurdiensten geheel en al er van uitgaan en voortdurend er op rusten, dat het ook voor de hoogere eene onmisbare voorwaarde blijft, dat zelfs nog de Israëlietische godsdienst staat en valt met het geloof, dat Jahwe van uit den hemel in den loop der dingen ingrijpt om die te regelen en te wijzigen naar de telkens wisselende omstandigheden van Israël, van dit alles en van al wat verder daarmede samenhangt is bij Pfleiderer volstrekt geen sprake. Het wondergeloof, dat in zijn godsdienst geen wezenlijke plaats meer inneemt, is nu volgens zijne theorie ook van den beginne af iets bijkomstigs in den godsdienst, een gebrekkige uitdrukkingsvorm, die zou kunnen wegvallen of veranderen, zonder dat die godsdienst zelf daardoor eenigszins werd veranderd of gedeerd.

In zijne inleiding zegt Pfleiderer van zijne „genetisch-speculative" methode: „Denn nichts anderes ist das Princip jener Speculation, als das objektive Denken, das, statt nach subjektiven Empfindungen, Meinungen und Einfällen leicht und seicht über die Dinge hinweg zu raisonniren, sich selbstlos an das Objekt hingiebt, rückhaltlos in dasselbe versenkt und einfach die im Objekt selbst schon steckenden Gedanken, die Logik der Dinge selber, nachdenkend an's Licht zieht, es ist das Princip aller heutigen Wissenschaft: nicht durch unsere vorgefassten Gedanken die Dinge zu meistern, sondern

1) pag. 620.

durch die Dinge unsere Gedanken meistern zu lassen". Zeker kan hem het eerste allerminst te laste worden gelegd; maar toch faalt hij telkens en komt tot het laatste niet, meestert hij weer de feiten, niet zelden op zeer in het oog vallende wijze en tyranniek. Dat kan ook niet anders. Want eenvoudig zijn eigen aandoeningen en bedoelingen over te brengen op anderen, waarvan men vaak èn in wijsgeerige èn in zedelijke ontwikkeling hemelsbreed verschilt, dat kan niet leiden tot de waarheid; de eenige weg daartoe is, de uitingen van hun geestesleven zoo veel mogelijk in haar geheel te leeren kennen en zorgvuldig met elkaar in verband te brengen, in één woord, niet hen op zijn eigen standpunt, maar zich op hun standpunt te verplaatsen.

Leidt zoo de miskenning van het feit, dat „godsdienst" en „godsdienstig bewustzijn" eenvoudig soortbegrippen zijn en niets meer, telkens tot misvatting en valsche verklaring van de verschillende verschijnselen op godsdienstig gebied en bewijst dit, naar het mij voorkomt, duidelijk de waarheid van dat feit, niet minder sterk is zulks het geval, wanneer wij de definities van godsdienst, waartoe zij leidt, èn ieder op zich zelve met het object èn onderling vergelijken. Godsdienst is volgens Pfleiderers definitie: „Sich in Gott wissen und Gott in sich, in Gott eins mit der Weltordnung, durch Gott frei von der Weltschranke." Dit zal nu zijn eene definitie van het wezen der „thatsächlichen menschheitlichen Religion". Kan zij in eenig opzicht als zoodanig dienen? Ik geloof het niet. Allereerst, omschrijft zij ook maar eenigszins volledig haar object, geeft zij de verschillende momenten, waaruit iedere godsdienst bestaat en bij gemis waarvan eenig verschijnsel niet als godsdienst kan worden erkend, in hunne onderlinge verhouding aan? Iedere godsdienst omvat een actief element. De betrekking tot God, waarmede hij zich bezig houdt, is steeds eene, niet reeds van den aanvang af en onveranderlijk bestaande, maar nog eerst tot stand te brengen en alleen door de vervulling van bepaalde voorwaarden van 's menschen zijde tot stand te brengen betrekking; en godsdienst is juist de verwezenlijking en instandhouding dier betrekking en omvat als zoodanig altijd eene zekere levensrichting of althans zekere handelingen als voorwaarde voor de gemeenschap of de gunst

der godheid. In de definitie nu wordt dit moment niet genoemd en is daarvoor, vooral in verband met de er onmiddellijk aan toegevoegde toelichting, ook eigenlijk geene plaats. Is voorts dat, wat zij geeft, eene genoegzaam juiste omschrijving van het moment, dat in allen godsdienst de hoofdzaak is? Het gevoel van eenheid met God is — ik merkte het reeds herhaalde malen op — gebonden aan het begrip van God als het Absolute Wezen, aan een zeer eigenaardig, volstrekt niet algemeen godsbegrip dus. Men heeft dan ook slechts in de definitie den soortnaam god — want met betrekking tot den godsdienst der menschheid in het algemeen is de naam god immers een soortnaam — te vervangen door de eigennamen, in plaats van dien naam te stellen b. v. Zeus, Indra, Jahwe, den Hemelschen Vader enz., om onmiddellijk, dunkt mij, in te zien, dat ook op deze vraag het antwoord ontkennend moet zijn.

In één woord, Pfleiderers definitie is geen definitie van den godsdienst in het algemeen; zij is enkel beschrijving van een bijzonderen, van alle overige sterk afwijkenden vorm van godsdienst. Daarop is zij toepasselijk, maar daarop ook alleen; hoe verder wij ons bij onze waarneming daarvan verwijderen, des te minder kunnen wij haar gebruiken, totdat we eindelijk bij de laagste godsdienstvormen niets, of althans nagenoeg niets aantreffen, wat ons aan haar herinnert. En ditzelfde is het geval met alle langs dezen weg verkregen definities. Alle dragen ze niet alleen in sterke mate den stempel van het Christendom en zelfs van bepaalde, ten deele zeer eigenaardige richtingen in het Christendom, maar gelden ze eigenlijk ook van deze alleen, en kunnen ze niet, niet dan met groote moeite en gebrekkig althans, op afwijkende richtingen en andere godsdiensten worden toegepast, doen ze met andere woorden wel een helder licht opgaan over het standpunt van hun auteur, maar zeer weinig over dat gebied, dat ze toch geroepen zijn te verlichten, over het gebied van den godsdienst der menschheid in haar geheel.

En daaruit laat het zich dan ook terstond verklaren, dat er op dit gebied nog altijd alles behalve eenstemmigheid heerscht. Het aantal definities van den godsdienst is groot en wordt nog telkens met nieuwe vermeerderd, welke definities niet

slechts in ondergeschikte punten maar ook in hoofdzaken uiteenloopen, en vaak zoo ver uiteenloopen, dat wij moeite hebben daarin definities van eenzelfde object te herkennen. Nu is het zeker waar, dat aan de juiste definitie van godsdienst eigenaardige bezwaren verbonden zijn, die het ten allen tijde moeilijk zullen maken, in dezen tot volstrekte eenstemmigheid te komen. Maar het hier bestaande verschil is toch te groot om eenvoudig op rekening van die bezwaren te worden gesteld. En ieder ziet, dunkt mij, ook onmiddellijk, dat het eene andere oorzaak heeft. Nemen we b. v. de definities van Kant, van Schleiermacher, van Hegel — om nu alleen de grootmeesters op dit gebied te noemen — dan behoeft het wel geene opzettelijke aanwijzing, dat zoowel het onvoldoende dier definities ieder op zich zelf als haar onderling verschil zijn grond vindt, niet, althans niet in de eerste plaats, in gebrekkige waarneming van den godsdienst gelijk die leefde in hun gemoed, maar hierin, dat die godsdienst anders leefde in hun gemoed; dat het zich alleen maar ook volkomen laat verklaren uit verschil van gemoedsleven, een gevolg van verschil van aanleg in verband met opvoeding en omgeving [1]).

Dit leidt nu noodwendig tot eene groote, haast zou men kunnen zeggen eindelooze verwarring op het gebied der godsdienstwetenschap in het algemeen. Ieder, die zich ooit met het wijsgeerig gedeelte der godsdienstwetenschap heeft bezig gehouden, weet bij ervaring, dat men, twee werken over den godsdienst na elkander ter hand nemende, bepaald wanneer ze in verschillende kringen zijn ontstaan, wanneer b. v. de auteurs van verschillenden volksaard zijn, telkens een indruk ontvangt, alsof men, om het zoo uit te drukken, in een geheel andere wereld werd verplaatst. Wil men bewijs, men

1) De overeenstemming met Hase, Lipsius, Biedermann enz., waarop Pfleiderer zich ter aanbeveling van zijne definitie beroept en die door Prof. Kuenen in zijne aankondiging een „inderdaad treffende *consensus*" wordt genoemd, heeft mij dan ook niet bijzonder getroffen. Ik kan nl., in aanmerking nemende, dat de daar genoemde namen allen zijn namen van Duitschers en wel van onder den invloed der Hegelsche philosophie gevormde Duitschers, voorts, dat de pantheïstische mystiek, misschien niet geheel terecht, maar zeker niet geheel zonder recht, is genoemd de godsdienst der Duitschers, de gedachte niet weren, dat die overeenstemming in definitie van godsdienst eenvoudig wijst op en te verklaren is uit overeenkomst in godsdienstige richting.

legge slechts naast Pfleiderers werk de onlangs ons door Dr. Ph. R. Hugenholtz gegeven *Schets eener indeeling van het wijsgeerig gedeelte der godsdienstwetenschap* [1]). Beide behandelen geheel hetzelfde gedeelte der godsdienstwetenschap. Maar nu bestaat niet slechts in sommige punten van ondergeschikten aard, in rangschikking enz., verschil; neen, van al wat Hugenholtz als te behandelen stof aangeeft. komt bij Pfleiderer nagenoeg niets ter sprake; wat bij Pfleiderer het een en het al is, wordt bij Hugenholtz geheel met stilzwijgen voorbijgegaan. Dit verschil laat zich terstond verklaren. Het heeft zijn grond hierin, dat de auteurs verschillende persoonlijkheden zijn. Maar is eene wetenschap gezond, waarbij zoo alles afhangt van de individualiteit harer beoefenaars?

Ik wensch de groote verdiensten der Religionsphilosofen van vroegeren en van onzen tijd niet te miskennen of de vruchten van hun arbeid voorbij te zien. Die vruchten zijn zeker belangrijk. Veel is er gedaan om de bewegingen van het religieus gemoed en den inhoud van het godsdienstig bewustzijn, gelijk dit allengs zich heeft gevormd, te onderzoeken en te ontleden, en belangrijke winst heeft dit opgeleverd, ook voor de kennis van godsdienst in het algemeen. Om maar iets te noemen, de plaats, die de godsdienst in het zieleleven inneemt, en de grondslag, waarop hij rust, is allengs beter bepaald In dit opzicht staat b. v. Pfleiderers werk hoog boven dat van Kant en Schleiermacher; de psychologische factoren van den godsdienst — het bewustzijn van vrijheid en dat van noodwendigheid, zooals Pfleiderer ze noemt — komen hier, oneindig beter dan bij laatstgenoemden, tot hun recht. Maar desniettemin waag ik het, de meening uit te spreken, dat de wijsgeerige godsdienstwetenschap nog geenszins staat op vasten, deugdelijken grond; en dat zij daarop eerst kan komen te staan en eerst kan worden wat zij worden moet, wetenschap van den godsdienst, van „die thatsächliche menschheitliche Religion", wanneer zij, erkennende dat de eenheid van de verschillende godsdiensten onderling is eenheid van soort, begint met eene geheel andere methode aan te wenden ter bepaling van haar object, komt tot volledige toepassing van het-

1) Theol. Tijdschr. 1880, pag. 579—599.

geen Pfleiderer in zijne inleiding herinnert, dat de godsdienstige verschijnselen zijn „Erscheinungen, die ihren Ort keineswegs blos in der subjectiven Erfahrung des philosophirenden Individuums, sondern im ganzen Umkreis des geschichtlichen Lebens der Menschheit haben, und die somit auch nach dieser ihrer objektiven Wirklichkeit berücksichtigt sein wollen, wenn es zum wahren Erkennen ihres Wesens kommen soll".

III.

In verband hiermede ten slotte nog een woord over de opvatting van de taak der Religionsphilosophie.

Pfleiderer omschrijft, gelijk ik reeds meer dan eens herinnerde, de Religionsphilosophie als „philosophische Erkenntniss der thatsächlichen menschheitlichen Religion", „philosophische Erkenntniss vom Wesen und Grund aller der Erscheinungen, die wir unter dem Begriff der Religion zusammenfassen". Tegen deze omschrijving op zich zelve kan, dunkt mij, geen bezwaar bestaan. Splitsen wij de godsdienstwetenschap als al hare zusters, leden der groote psychologische wetenschap, in een historisch en een wijsgeerig deel, de bijzondere taak van het laatstgenoemde kan dan in het algemeen wel niet anders omschreven worden dan hier geschiedt.

Bij Pfleiderer wordt dit nu in de toepassing ontwikkeling eener theorie omtrent God, Zijn Wezen, Zijne verhouding tot de phaenomenale wereld, Zijne betrekking tot en werking op den mensch, in één woord, ontwikkeling eener theorie omtrent de bovenzinnelijke wereldorde. Aan de behandeling der daarop betrekkelijke voorstellingen en leerstukken is de geheele tweede afdeeling zijner Religionsphilosophie gewijd; en deze beslaat 412 van de 530 bladzijden, die het geheel inneemt, en kan dus gezegd worden het eigenlijke werk uit te maken. En in die tweede afdeeling is het speculatief resultaat geheel en al hoofdzaak; het historisch overzicht dient alleen om door de beschouwing van de historische ontwikkeling der geloofsbegrippen geleidelijk te brengen tot dat resultaat.

Dit hangt wederom onmiddellijk samen met zijne opvatting van den godsdienst als een metaphysisch feit, als „innergeis-

tige Erfahrungsthatsache vom unmittelbaren Einswerden der endlichen Gegensätze in der Einheit des Unendlichen", van welk feit de mensch onmiddellijke ervaring heeft in het mystiek gevoel. Daarvan uitgaande, wordt het nu de taak der Religionsphilosophie, dat wat in de mystiek wordt gevoeld, maar ook nog slechts wordt gevoeld, nu ook te doen begrijpen, „den religiösen Erfahrungsstoff durch logische Bearbeitung desselben mit der Vernunft zu vermitteln, zu einem vernünftig begriffenen Inhalt unseros Denkens zu erheben", door, door middel van bespiegeling over het metaphysisch wezen van den geest, „im Denken und für das Denken dieselbe Synthese zu vollziehen, welche eben die Religion an sich selber schon in der Wirklichkeit unseres Geisteslebens thatsächlich ist [1])."

Maar het rust ook geheel op die opvatting en staat en valt daarmede. Stellen wij daarvoor deze andere in de plaats: „Godsdienst is een psychologisch verschijnsel, dat met alle andere psychologische verschijnselen en geheel op dezelfde wijs als deze zijn grond vindt in de algemeene eigenschappen, in de eigenaardige organisatie van den menschelijken geest in verband met het geheel zijner indrukken en ervaringen van de phaenomenale wereld", dan wordt noodwendig ook de opvatting van de taak der wijsbegeerte van den godsdienst eene geheel andere, en kan die, dunkt mij, geene andere worden dan deze: De factoren en voorwaarden, in het bijzonder de psychologische factoren en voorwaarden, aan te wijzen, waarin de godsdienst, het geheel der godsdienstige verschijnselen, zijn grond vindt en waaraan hij in zijne wording en ontwikkeling gebonden is. Even onmiddellijk als uit den eisch, dat de godsdienstwetenschap in haar wijsgeerig gedeelte wezen en oorsprong der godsdienstige verschijnselen in het licht zal stellen, op Pfleiderers standpunt volgt, dat zij eene theorie heeft te geven omtrent het bovenzinnelijke wezen der dingen, daar deze de eerste en onmisbare voorwaarde is voor het begrijpen en verklaren van het religieus proces, even onmiddellijk volgt daaruit, meen ik, op ons standpunt, waar de godsdienst in zijn geheel binnen het kader der eindige verschijnselen gebracht

---

1) Zie de uitvoerige ontwikkeling hiervan in het laatste gedeelte van het tweede hoofdstuk der eerste afdeeling, pag. 297—309.

zijn ontstaan en ontwikkeling uit eindige factoren verklaard wordt, dat zij dit niet heeft te doen.

Of zal men mij tegenwerpen, dat in die eindige factoren wel de naaste oorzaak, maar niet de diepste grond van den godsdienst wordt gevonden, dat deze laatste ligt op het gebied der metaphysica, en men dus, om volledig te verklaren, daartoe moet opklimmen? Ik antwoord: Natuurlijk ligt de diepste grond van den godsdienst op het gebied der metaphysica. Maar dit geldt van den godsdienst niet alleen, maar in het algemeen van alle verschijnselen, en van den godsdienst niet meer en niet anders dan van alle overige verschijnselen. En daarom stuit iedere bijzondere wetenschap ten slotte op metaphysische problemen en loopt zij, om het zoo uit te drukken, in de metaphysica uit. Maar zij eindigt waar de metaphysica begint. Ook bij de meest volledige erkenning toch van het recht en de waarde van wijsgeerige bespiegeling mag niet uit het oog verloren worden, dat deze iets anders is, een ander doel zich stelt en eene andere methode volgt dan de eigenlijk gezegde wetenschap [1]). En in ieder geval is het, dunkt mij, eene wel uit het verleden der theologie te verklaren, maar toch in den grond der zaak door niets te rechtvaardigen inconsequentie, op grond van bovengenoemde waarheid aan de godsdienstwetenschap den eisch te stellen, dat zij den oorsprong van haar object tot in het metaphysische zal nagaan en daartoe eene metaphysische theorie omvatten, zonder tegelijk dien eisch ook te stellen aan iedere andere bijzondere wetenschap. Volkomen juist is, meen ik, wat een tiental jaren geleden door prof. Tiele werd gezegd: „Niet de oneindige, maar de eindige oorzaken heeft de godsdienstwetenschap te zoeken...... Het vraagstuk — bedoeld wordt hier bepaaldelijk het vraagstuk van den oorsprong van den godsdienst — behoort tot de philosophische, zonder twijfel, doch het is psychologisch-historisch, het behoort tot de wijsbegeerte der anthropologie, maar niet tot de metaphysica, die er niet mee mag worden verward" [2]).

Ook waar nu echter — gelijk, naar ik meen, bij de meerderheid der lezers, althans der moderne lezers van dit tijd-

---

1) Vgl. Kuenen ll. pag. 556 vlg.

2) Theol. Tijdschr. 1871, pag. 375.

schrift het geval zal zijn — het bovenstaande in het algemeen wordt toegestemd, kan nog de vraag worden geopperd, of dan toch aan den inhoud van het godsdienstig bewustzijn, gelijk Pfleiderer dien in zijne tweede afdeeling ontwikkelt, niet op anderen grond en in een eenigszins ander verband eene plaats in de wijsbegeerte van den godsdienst moet worden aangewezen, of nl. deze niet ook en vooral de ware godsdienstige wereldbeschouwing heeft te ontwikkelen en voor het denken te staven? Maar ook die vraag moet, meen ik, ontkennend worden beantwoord. Een bevestigend antwoord toch kan alleen gegeven worden, wanneer men met Pfleiderer uitgaat van de veronderstelling van een onveranderlijk „inneres Princip der Religion", dat als zoodanig een bepaalden inhoud heeft, een inhoud, die in de verschillende historische godsdiensten meer of minder onvolkomen en onzuiver wordt gekend en uitgedrukt; dan zeker kan en moet tot kennis van den godsdienst ook geacht worden te behooren kennis van dien inhoud, gelijk deze, afgescheiden van die gebrekkige uitdrukkingsvormen, in werkelijkheid is. Valt echter deze onderscheiding weg om plaats te maken voor de erkenning, dat — gelijk ik boven trachtte aan te wijzen — godsdienst, godsdienstig bewustzijn, godsdienstige wereldbeschouwing enz. voor de wetenschap eenvoudig algemeene begrippen zijn, waaronder wij door abstractie de verschillende concrete godsdiensten en godsdienstige wereldbeschouwingen, die alle gelijkelijk eene in zich zelf volkomen verwezenlijking zijn van het algemeene begrip, samenvatten; dat het algemeen menschelijke en onveranderlijke in dezen alleen te vinden is in het den menschelijken geest als zoodanig eigen vermogen om zich voorstellingen eener bovenzinnelijke wereldorde te vormen, maar de inhoud dier voorstellingen telkens anders is naar den veranderlijken geestestoestand van het individu en afhangt van voor wetenschappelijk bewijs onvatbare aanschouwingen en waardeeringen, m. a. w. eene zaak is niet van wetenschap maar van geloof; dan valt het ook terstond in het oog, dat de godsdienstwetenschap wel het karakter eener godsdienstige wereldbeschouwing in het algemeen kan bepalen, en voorts het ontstaan eener zoodanige wereldbeschouwing *in abstracto* zoowel als dat der verschillende concrete beschouwingen ieder afzonderlijk psychologisch kan ver-

klaren, maar zonder van aard en wezen geheel te veranderen niet verder kan gaan en eene bepaalde godsdienstige wereldbeschouwing ontvouwen. Immers, zoolang zij empirisch beschrijft en psychologisch verklaart, staat zij op zuiver wetenschappelijk standpunt en daarom ook in geheel dezelfde verhouding, volkomen objectief tegenover alle godsdiensten, gaat zij thetisch te werk daarentegen, dan plaatst zij zich op geloofsstandpunt en wel op dat van een bepaald bijzonder geloof.

Dat dit bij Pfleiderer het geval is, behoeft dan ook wel geene opzettelijke aanwijzing. Wat daar in het speculatief resultaat ontwikkeld wordt, dat is niet *de* godsdienstige wereldbeschouwing, dat is eene bepaalde bijzondere, naast alle andere staande en daarvan kenmerkend onderscheiden godsdienstige wereldbeschouwing, die haar ontstaan dankt aan de vereeniging der Christelijke waardeering van het zedelijke met de metaphysische theorieën der nieuwere speculatieve philosophie. En daarom juist voegt zij zich ook niet in het verband, dat hij haar aanwijst, komt het, gelijk ik in het eerste gedeelte dezer beschouwing reeds opmerkte en in een paar voorbeelden aanwees, telkens uit, dat zij tot het historisch overzicht niet in de door de theorie geeischte verhouding staat, dat er een fout ligt in het plan der tweede afdeeling. En dit is noodwendig overal het geval. Iedere godsdienstige wereldbeschouwing rust op geloof en vertegenwoordigt een bepaald geloof. Maar daarom is er dan ook voor de uiteenzetting en handhaving daarvan geene plaats in de godsdienstwetenschap, die *wetenschap* is en wel wetenschap van *den* godsdienst.

In één woord, dogmatiek en wijsbegeerte van den godsdienst zijn twee en moeten twee blijven. En in oorsprong èn in doel en karakter loopen die beide ver uiteen De laatste maakt deel uit der godsdienstwetenschap, die wel op den bodem der oude theologie zich heeft ontwikkeld, maar toch geenszins als eene bloote wijziging daarvan, maar als iets werkelijk nieuws te beschouwen is; ontstaan, toen en doordat men den godsdienst als een psychologisch verschijnsel begon te erkennen en in het oog te vatten, stelt zij zich ten doel, dezen nu als zoodanig te verklaren. De wijsbegeerte van den godsdienst is dus een kind van den nieuweren tijd, en, uit zuiver wetenschappelijke behoeften gesproten, heeft zij ook een zuiver wetenschap-

pelijk doel en staat zij geheel op objectief wetenschappelijk standpunt. Juist en duidelijk wordt, meen ik, haar karakter en haar doel omschreven in de ook door prof. Kuenen in zijne aankondiging aangehaalde woorden van Lipsius: „Dieselbe erweist sich immer mehr als der principielle Theil der Religionswissenschaft, welcher das Wesen und den Ursprung der Religion, die Gesetze des religiösen Bewusstseins und seiner Entwickelung, die eigenthümliche Beschaffenheit des religiösen Fühlens, Erkennens und Handelns u. s. w. psychologisch und historisch untersucht. Die Religion ist ihr ein eigenthümliches Phänomen des menschlichen Geisteslebens, welches sie aus dem Wesen und den Gesetzen des Menschengeistes überhaupt zu begreifen sucht. Alle jene der religiösen Betrachtung wesentlichen Begriffe, wie Offenbarung, Inspiration, Wunder, Weissagung, Gnadenwirkung, Gemeinschaft mit Gott, Leben in Gott u. s. w. geben der Religionsphilosophie ebensoviele psychologische Probleme auf, welche sie durch Zurückgehen auf die Gesetze des religiösen Vorstellens oder durch eine durchgeführte Theorie des religiösen Erkennens zu lösen hat" [1]). De dogmatiek daarentegen is van ouderen en geheel anderen oorsprong. Zij is ontstaan, zoodra de godsdienstige mensch behoefte begon te gevoelen om zijne geloofsovertuigingen zich in haar onderlingen samenhang helder voor den geest te stellen en met het geheel zijner overtuigingen op ieder ander gebied in overeenstemming te brengen, dankt dus haar ontstaan aan eene althans ten deele religieuse behoefte. Vroeger uiteenzetting en handhaving der geopenbaarde heilswaarheid, is zij op modern standpunt geworden wetenschappelijk samenhangende ontvouwing en rechtvaardiging eener bepaalde godsdienstige levens- en wereldbeschouwing. En als zoodanig behoudt zij recht van bestaan, is en blijft zij onmisbaar voor het godsdienstig leven en de godsdienstige ontwikkeling. Maar zij behoort niet tot de godsdienstwetenschap, zij staat daarnaast. Voortdurend zich aansluitende aan de resultaten der wetenschappelijke en wijsgeerige onderzoekingen in haar ruimsten omvang, is zij toch zelve geen eigenlijke wetenschap, èn omdat zij een ander doel zich stelt dan het zuiver wetenschappelijke, zich ten doel stelt nl.

1) Lipsius, Dogmatik, pag. 5 (Kuenen, ll. pag. 549).

zuivering en handhaving des geloofs, èn omdat zij altijd staat op een bepaald geloofsstandpunt, uitgaat van bepaalde wetenschappelijk onbewijsbare geloofswaarheden [1]).

Toetsen wij nu Pfleiderers werk aan de boven gegeven definitie van de taak der wijsbegeerte van den godsdienst, dan openbaren zich daarin, meen ik, groote leemten.

Bepaaldelijk is dit het geval met al wat de ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst betreft. Aan de ontwikkeling van den godsdienst komt volgens die definitie in de Religionsphilosophie eene belangrijke plaats toe. Heeft de godsdienstgeschiedenis ons haar gang te doen kennen, op de wijsbegeerte van den godsdienst rust dan vervolgens de taak om de beteekenis der daarbij plaats grijpende veranderingen in het licht te stellen en de wetten en voorwaarden, waaraan zij gebonden zijn, op te sporen. Welnu, dit gedeelte wordt bij Pfleiderer slechts zeer oppervlakkig en fragmentarisch behandeld. Zeer gewichtige verschijnselen op dit gebied worden niet dan met een enkel woord en geheel ter loops besproken, sommige zelfs in het geheel niet aangeroerd. Een enkel voorbeeld moge dienen om aan te toonen, hoe weinig hier aan den eisch van het onderwerp wordt voldaan.

In het hoofdstuk over de godsleer lezen wij: „Es ist eine beachtenswerthe Bemerkung des Culturhistorikers Tylor, dass ackerbautreibende Völker mehr veranlasst waren zur Sonnenverehrung, da sie von der Sonne in ihrem Tagewerk und dessen Erfolg viel direkter abhängen als Hirten, Jäger und Fischer" [2]); iets verder: „Beachtenswerth ist, dass im heissen Innern Afrikas der Mondkultus ebenso stark voran, als der Sonnenkultus zurücktritt, ohne Zweifel weil dort die kühle Mondnacht willkommener ist als die versengende Sonne". Maar overigens zoeken wij ook te vergeefs naar eene bespreking en verklaring van het feit, dat bij het eene volk deze, bij het andere die godheden op den voorgrond treden, zoowel als van het verschijnsel, dat oude hoofdgoden allengs hun rang verliezen en

---

1) Vgl. het hieromtrent door prof. Van Bell in zijne beschouwing over *Onze taak als dogmatici* (Theol. Tijdschr. 1877, pag. 1—23) opgemerkte, inzonderheid pag. 21 vlg.
2) pag. 327.

aanvankelijk ondergeschikte goden zich tot den hoogsten rang verheffen, ja zelfs de vereering niet zelden op geheel nieuwe objecten overgaat.

In hetzelfde hoofdstuk worden bij de bespreking van den Israëlietischen godsdienst enkele opmerkingen gemaakt over het algemeene verschil tusschen de Semietische en de Indo-germaansche natuurgodsdiensten, tusschen het rijk ontwikkeld polytheïsme der laatste en het geloof aan bepaalde stam- en volksgoden, waardoor de eerste zich kenmerken; welk verschil dan wordt afgeleid uit een verschil in volkskarakter. Verder wordt daar de ontwikkeling van den Israëlietischen godsdienst in verband gebracht met en verklaard uit de eigenaardige geschiedenis van het volk [1]). Maar dit is wederom nagenoeg alles wat wij vernemen omtrent het zoo karakteristiek en vaak zoo diep ingrijpend verschil van godsdienst en godsdienstige ontwikkeling tusschen de verschillende rassen en volken onderling en het verband, waarin dit staat met den eigenaardigen geestesaanleg, de algemeene levenstoestanden en de geheele geschiedenis dier volken en rassen.

In het eerste hoofdstuk ontvangen we dadelijk na de bepaling van het wezen van den godsdienst enkele algemeene opmerkingen over den gang zijner ontwikkeling. Daar hooren we dan, dat aanvankelijk, zoolang de zedelijke aanleg van den mensch nog niet tot ontwikkeling is gekomen en zijn wenschen, hopen en vreezen nog uitsluitend op zinnelijke goederen is gericht, ook zijne goden nog bloot natuurwezens zijn; dat echter, wanneer het zedelijk bewustzijn in hem ontwaakt en de stem des gewetens hem in onrecht een kwaad van anderen en ergeren aard, in recht een goed van hooger beteekenis leert zien dan het zinnelijk kwaad en goed, terwijl tegelijkertijd de buitenwereld hem in de maatschappelijke ordeningen, in wet en overlevering, eene hoogere orde boven die der natuur te aanschouwen geeft, ook zijne goden van bloote natuurwezens tot machten op zedelijk gebied, tot dragers eener zedelijke wereldorde zich ontwikkelen; totdat eindelijk, wanneer aan het gerijpte zedelijk bewustzijn de tweespalt in eigen boezem, tusschen plicht en neiging, moeten en zijn, als het grootste kwaad zich openbaart,

1) pag. 359.

de mensch uit de diepste gebondenheid tot de hoogste hoogte van verlossend geloof, tot geloof aan de verzoenende liefde Gods zich verheft [1]). Maar bij deze algemeene opmerkingen blijft het nu ook bijna geheel. Van de bijzonderheden van het proces der verzedelijking van den godsdienst en al wat daarmede samenhangt, van den verschillenden loop van dit proces in de verschillende godsdiensten en van de oorzaken van dit verschil, van de wijzigingen, die de godsdienst daardoor in al zijne deelen ondergaat, van den verschillenden invloed, dien hij dientengevolge uitoefent op de ontwikkeling en de opvatting der zedelijkheid enz., van dit alles hooren wij verder ongeveer niets. Zelfs zeer in het oog vallende verschijnselen op dit gebied worden geheel met stilzwijgen voorbijgegaan. Zoo zoeken wij te vergeefs naar eene bepaling van het onderscheid, dat er in dit opzicht bestaat tusschen den Israëlietischen en de overige godsdiensten der oudheid, en is er zelfs nergens sprake van de opkomst en de ontwikkeling van de idee van een zedelijk wereldplan Gods, van het geloof aan een goddelijk wereldbestuur, dat de verwezenlijking van een zedelijk ideaal en doel heeft.

Zoo wordt ook slechts met een enkel woord gesproken over de oorzaken van het verval en den ondergang van godsdiensten en in het algemeen over de voorwaarden, waarvan de levenskracht en de ontwikkelingsvatbaarheid van een godsdienst afhangen. Daaromtrent wordt de opmerking gemaakt, dat alleen de zoogenaamde historische godsdiensten — hiermede bedoelt Pfleiderer die godsdiensten, die een bepaald historisch persoon tot stichter hebben — voor doorgaande ontwikkeling vatbaar zijn, gelijk zij ook alleen in staat zijn om een nieuwen godsdienst voort te brengen; dat daarentegen de natuurgodsdiensten — dat zijn die godsdiensten, wier oorsprong ligt in het voorhistorisch tijdperk, die als het ware met het volk zelf geworden zijn, en die zich hierdoor kenmerken, dat zij hunne voorstellingen van het goddelijke hoofdzakelijk ontleenen aan het onveranderlijk zich zelf gelijk blijvende leven der natuur — wel niet geheel onvatbaar zijn voor ontwikkeling, maar toch daarbij spoedig een grens vinden in het raam der natuur-

---

1) pag. 261 vlg.

mythe, terwijl, wanneer die grens wordt overschreden, dit niet meer leidt tot ontwikkeling maar tot ontbinding van den godsdienst, gelijk uit vergelijking van den invloed, door de Grieksche philosofen op den godsdienst huns volks uitgeoefend, met dien der Israëlietische profeten duidelijk blijkt [1]); eene verklaring, die aan den eenen kant op meer dan één punt met de feiten in strijd is — of is niet het Buddhisme in geheel denzelfden zin een spruit van het tot de natuurgodsdiensten behoorende Hinduïsme als het Christendom zulks is van den Joodschen godsdienst; heeft voorts niet dat Hinduïsme den invloed der philosophie doorstaan, en blijkt daaruit niet, dat de invloed der philosophie niet de diepste, althans niet de eenige oorzaak is van het verval van den Griekschen godsdienst; had overigens ook deze laatste niet reeds vóór den aanvang zijner ontbinding zich ver boven het standpunt van natuurdienst verheven, zoodat b. v. de Zeus van Pindarus en Aeschylus even weinig nog aan de natuurverschijnselen, waarvan hij oorspronkelijk de personificatie was, gebonden is als de Jahwe van het Mozaïsme — terwijl zij aan den anderen kant nog verschillende, en daaronder juist de gewichtigste, vragen openlaat, als b. v. de vraag, of dan die historische godsdiensten voor onbeperkte ontwikkeling vatbaar zijn, of zij alle gelijkelijk daarvoor vatbaar zijn enz.

Kortom, aan wenken en opmerkingen betreffende dit punt ontbreekt het wel niet geheel, maar meer dan wenken en opmerkingen ontvangen we ook niet; eene geregelde behandeling van het onderwerp wordt geheel gemist. Daarvoor is ook in het plan van het werk nergens plaats. Op de eerste afdeeling, die handelt over het psychologisch wezen van godsdienst en godsdienstig geloof in het algemeen en waarin uit den aard der zaak omtrent de ontwikkeling van den godsdienst slechts eene enkele algemeene opmerking kan worden gemaakt, volgt in de tweede afdeeling terstond de behandeling van den geloofsinhoud. Ook deze nu geeft ons niet wat wij hier zoeken, en kan ons dat niet geven, reeds dadelijk omdat de inrichting er van, berekend op een geheel ander doel, hiervoor ten eenenmale ongeschikt is. Immers, uit eene bespreking van de ver-

1) pag. 723 vlg.

schillende punten der godsdienstleer ieder op zich zelve, gelijk wij die in deze afdeeling ontvangen, is het ten eenenmale onmogelijk een, zij het ook maar algemeen, overzicht van den aard en den gang der godsdienstige ontwikkeling — en dit is toch zeker de eerste voorwaarde om te komen tot kennis van de factoren en wetten dier ontwikkeling — te verkrijgen, zooals onmiddellijk in het oog valt, wanneer we slechts nagaan hoe weinig deze methode zelfs op het veel beperkter terrein van één bepaalden godsdienst in staat is om ons een begrip te geven van de ook daar plaats grijpende ontwikkeling, hoe onmogelijk het b. v. zou zijn om uit eene dogmengeschiedenis, die eenvoudig de dogmata achtereenvolgens in hun geheel afhandelde zonder ergens te letten op hun onderlingen samenhang, op de algemeene idee, die ze verbindt en beheerscht, ook maar een algemeen denkbeeld zich te vormen van de ontwikkeling van en de verschillende richtingen en stroomingen in het Christendom.

Maar ook afgezien hiervan ontvangen we, meen ik, in die tweede afdeeling niet wat we daarvan op ons standpunt in de eerste plaats te verwachten en te eischen hebben, ontvangen we daarin nl. niet dat wat bij de beschouwing van den geloofsinhoud de eigenlijke taak der godsdienstwetenschap moet zijn, verklaring van de eigenaardige beteekenis en den oorsprong der verschillende geloofsideeën. Wederom staat het door Pfleiderer gestelde doel daaraan in den weg, daar dit eene geheel andere methode doet volgen dan die welke door het eerstgenoemde wordt geeischt. Beschouwen wij nl. de historische overzichten, in de verschillende hoofdstukken ons gegeven, dan zien wij terstond, dat deze geenszins aanspraak kunnen maken op, zij het ook slechts betrekkelijke, volledigheid. In het eerste hoofdstuk b. v. wordt, na de bespreking van het ontstaan van het geloof aan goden, eerst opgemerkt, dat de indrukken van het goddelijke aanvankelijk aan bijzondere verschijnselen worden vastgeknoopt en dien ten gevolge het geloof van polytheïsme uitgaat, waarbij dan de voornaamste ergens als goddelijk erkende wezens worden genoemd maar ook niet meer dan eenvoudig genoemd; daarop gaat de auteur onmiddellijk op de Grieken over, en wel, na een enkel woord over het gebrekkige der Grieksche volksvoorstellingen omtrent

de goden en hun wereldbestuur, bepaald op de Grieksche philosofen, wier godsleer uitvoerig beschreven wordt; daarna volgt de behandeling van de godsleer der Israëlieten; en zoo komen wij ten slotte tot de uit de samenstelling van Grieksche en Semietische denkbeelden ontstane Christelijke godsleer, die dan in hare verschillende phasen wordt nagegaan. Uitvoerig behandeld worden hier dus alleen de denkbeelden der Grieksche wijsgeeren, der Israëlieten en der Christenen; al het overige wordt eigenlijk slechts als ter loops genoemd, bekleedt althans eene zeer ondergeschikte plaats. En dit is in meerdere of mindere mate ook in alle volgende hoofdstukken het geval, gelijk sterk uitkomt o. a. in het vierde hoofdstuk, dat handelt over de theodicee, waar het historisch overzicht aanvangt met de denkbeelden van Plato en de op hem volgende philosofen, om daarop dan terstond die der Israëlieten en der Christenen te doen volgen. Dit is geheel in overeenstemming met hetgeen hier eigenlijk wordt bedoeld, nl. te komen tot juiste waardeering en kritiek der Christelijke godsdienstleer, en dit te doen door de historische wording en ontwikkeling gade te slaan; immers, die godsdienstleer is werkelijk het product van deze twee factoren, de Grieksche philosophie en het Joodsche geloof. Geldt het echter de vraag naar de eigenaardige beteekenis en de wording der verschillende geloofsovertuigingen, dan is, meen ik, de hier gevolgde methode de juiste niet, dan moeten bepaaldelijk de denkbeelden der philosofen op den achtergrond treden voor de volksvoorstellingen, en is, althans in de meeste gevallen, het onderzoek van de lagere godsdiensten, waarin die overtuiging zich nog slechts in kiem als het ware vertoont, van het meeste belang.

Laat ik dit met een enkel voorbeeld ophelderen en tegelijk staven. Ik kies daartoe het monotheïsme, een punt, dat juist bij Pfleiderer zeer sterk op den voorgrond treedt en waarin zich bij hem de ontwikkeling van het geloof omtrent God bijna geheel concentreert. Wat beteekent eigenlijk het monotheïsme in den godsdienst? Deze vraag, die neerkomt op deze andere: Hoe en door welke factoren is het geworden? kan niet beantwoord worden door eene beschouwing der verschillende monotheïstische stelsels op zich zelf; daarmede behoort gepaard te gaan eene vergelijkende studie der monotheïstische en niet-monotheïstische godsdiensten

in geheel hun eigenaardig karakter, om zoo te ontdekken met welke eigenaaardigheden van anderen aard het monotheïsme samenhangt, voorts en vooral eene zorgvuldige verzameling van al de beginselen van monotheïsme, die in de polytheïstische godsdiensten te vinden zijn, en die den weg aanwijzen, waarlangs die idee zich gevormd heeft. Wat Pfleiderer omtrent dit punt aanmerkt, geeft ons dan ook, dunkt mij, geenszins het vereischte licht. In het eerste hoofdstuk toch, waar enkele algemeene opmerkingen over de ontwikkeling van den godsdienst worden gemaakt, lezen wij daaromtrent: „Neben dieser Entwickelung des sittlichen Bewusstseins und Hand in Hand mit ihr ist aber auch die Vertiefung der denkenden Weltbetrachtung von bestimmendem Einfluss auf die Fortschritte des Gottesglaubens. Während die kindliche Phantasie in der Verschiedenheit der Welterscheinungen naturgemäss auch eine Vielheit von Götterwesen sich offenbaren sieht, führt das gereiftere Denken diese Vielheit zurück auf eine oberste Einheit, in welcher ja allein auch die Einheit der natürlichen und sittlichen Weltordnung ihren festen Grund und Halt findet" [1]. En in overeenstemming hiermede wordt dan, bij de behandeling der godsleer, de ontwikkeling van het monotheïsme onder de Grieken uitsluitend aan de philosofen toegeschreven. Van het Israëlietisch monotheïsme echter heet het in datzelfde hoofdstuk, dat het wezenlijk op zedelijken grondslag rust en „gewissermassen herausgewachsen ist aus dem Glauben an die Nahes und Fernes einheitlich umfassende Weltregierung Jahve's" [2]. Deze beide uitspraken stemmen niet met elkaar overeen. In de eerste gaat de wording van het monotheïsme wel hand aan hand met de verzedelijking van den godsdienst maar is het wezenlijk het produkt van een geheel anderen factor, hier vindt het in die verzedelijking werkelijk zijn grond; daar is de onmiddellijke oorzaak te zoeken in het wijsgeerig begrip van eenzelfden oorsprong aller verschijnselen, hier in de erkenning van één alle gebeurtenissen beheerschend doel. Had Pfleiderer, de onderscheiding tusschen monotheïsme en een monisme dat ook polytheïstisch kan zijn en vaak is, die hij zelf op meer dan ééne plaats maakt, streng volhoudende,

1) pag. 262. 2) pag. 364.

meer gelet op de beginselen van monotheïsme, die wij aantreffen bij de Grieksche dichters en vooral bij de historici, die zeer zelden een bepaalden god noemen, maar meestal spreken of in het algemeen van θεῶν τις of zelfs van ὁ θεός, τὸ θεῖον enz.; daarmede voorts in verband gebracht, dat de philosophie het bij de Hindu's wezenlijk nooit verder gebracht heeft dan tot monistisch polytheïsme, terwijl het monotheïsme bij de Grieksche philosofen zoo niet uitsluitend, dan toch het eerst zuiver te vinden is bij de geheel door de idee van doel beheerschte Sokratische school, dan zou hij, meen ik, erkend hebben, dat dezelfde factoren, die het Israëlietisch monotheïsme in het leven hebben geroepen, ook bij de Grieken de wording er van hebben bepaald, in het algemeen, dat het monotheïsme een veel meer ethisch karakter heeft, dan hij daaraan in zijne eerstaangehaalde uitspraak toekent. Maar om tot die erkenning te komen, had de methode van het onderzoek eene geheel andere moeten zijn.

En wat van dit punt geldt, geldt natuurlijk in het algemeen van alle dergelijke vraagstukken. Zeker ontvangen wij, aan den aanvang van ieder hoofdstuk en voorts ook herhaaldelijk in den loop er van, omtrent dit onderwerp vele en kostbare bijdragen. Maar wederom, meer dan bijdragen ontvangen wij ook niet. Het kan niet anders. Verklaring van de eigenlijke beteekenis en den oorsprong der verschillende verschijnselen op godsdienstig gebied, bepaaldelijk der allengs zich ontwikkelende geloofsovertuigingen, en ontvouwing en handhaving der ware godsdienstige wereldbeschouwing zijn geheel heterogene zaken, te heterogeen om gelijktijdig te kunnen worden behandeld. De vraag b. v., hoe de idee van een wereldplan en werelddoel Gods is ontstaan, is een geheel andere, dan de door Pfleiderer in het hoofdstuk over de theodicee als hoofdvraag gestelde, welke plaats in de bovenzinnelijke wereldorde aan het natuurlijk en zedelijk kwaad kan en moet worden toegekend. En zelfs waar het antwoord op deze laatste vraag gezocht wordt aan de hand der historie, zal daarbij van zelf de aandacht op andere punten gevestigd worden, dan die welke bij de beantwoording der eerste allereerst en allermeest in aanmerking komen. Wordt, gelijk bij Pfleiderer geschiedt, het laatstgenoemde punt tot het eigenlijke doel gesteld, noodwen-

dig wordt dan het eerste daardoor geheel overvleugeld en komt dit niet tot zijn recht.

Dat het hier besprokene eene belangrijke leemte is in eene wijsbegeerte van den godsdienst, behoeft wel geen betoog. Ook zonder opzettelijke aanwijzing toch valt het terstond in het oog, van hoe groot gewicht, hoe volstrekt onmisbaar kennis van de factoren en wetten der godsdienstige ontwikkeling en van de wording der verschillende geloofsovertuigingen is voor het begrijpen van den godsdienst, zooals die allengs geworden is, en niet minder ook voor de kennis van zijn psychologischen oorsprong. Bevreemden kan ons echter deze leemte bij Pfleiderer niet. Zij vindt hare gereede verklaring in het feit, dat hij eene ontwikkeling van den godsdienst, in den nieuweren zin van dat woord, in den grond der zaak niet erkent, dat de godsdienst voor hem is iets, dat van den aanvang af volkomen en onveranderlijk in het gemoed van den religieusen mensch ligt opgesloten en alleen zich allengs zuiverder en vollediger openbaart [1]). Zoo stuiten wij dan ook hier

1) In verband hiermede is het niet onbelangrijk op te merken, hoe weinig aandacht Pfleiderer wijdt aan het eigenaardig karakter en het onderling verschil der godsdiensten. Slechts van twee godsdiensten, nl. van het Buddhisme en het Christendom wordt — in het hoofdstuk over het verlossingsgeloof — eene korte karakteristiek gegeven; met betrekking tot al de overige zoeken wij daarnaar in geheel zijn werk te vergeefs. En ook het Christendom wordt slechts in het algemeen besproken; nergens vinden wij b. v. het eigenaardig verschil tusschen Katholicisme en Protestantisme nader bepaald.

Sterk komt dit vooral ook uit bij de classificatie der godsdiensten. Deze hebben wij te vragen en te verwachten van de Religionsphilosophie. Niet alleen dat het tot hare taak behoort die te geven, zij vloeit ook uit haar arbeid als van zelve voort. Immers, hebben wij den godsdienst werkelijk leeren begrijpen, dus daarin ook het wezenlijke van het bijkomstige leeren onderscheiden, dan volgt vanzelf eene classificatie, die, op de wezenlijke punten van overeenkomst en verschil den nadruk leggende, telkens het werkelijk verwante bijeenvoegt. Nu geeft Pfleiderer wel — in den aanvang der derde afdeeling — eene zekere classificatie. Maar deze staat vrij wel op zich zelf; uit hetgeen voorafgaat vloeit zij niet voort; er is in geheel zijn werk niets, dat juist deze classificatie met uitsluiting van iedere andere als de ware aanbeveelt. En op zich zelve beschouwd blijkt zij ook terstond aan groote gebreken te lijden. Pfleiderer verdeelt nl. de godsdiensten allereerst in natuurgodsdiensten — die met het volk zelve geworden zijn — en historische, — die een bepaald historisch persoon tot stichter hebben; de eerste worden dan weer nader verdeeld in zinnelijke en verzedelijkte, de laatste in wets- en verlossingsgodsdiensten. Maar behoort dan niet het Hinduïsme, dat natuurgodsdienst is, tevens tot de wets-, en door zijn Brahmaleer ook tot de verlossingsgodsdiensten? Mag men voorts dat Hinduïsme zoo

ten slotte weer op de ééne, groote fout van Pfleiderers werk, miskenning van wat ik meen de grondstelling der moderne godsdienstwetenschap te mogen noemen, van de stelling, dat de godsdienst eene schepping is van den menschelijken geest en zijn grond en verklaring vindt in de algemeene eigenschappen van dien geest.

Ik meen genoeg gezegd te hebben om mijn oordeel over Pfleiderers arbeid te motiveeren. Het door hem ontwikkelde systeem heb ik niet te beoordeelen; evenmin nader in te gaan op de détails van zijne historisch-psychologische onderzoekingen. Ten volle erken ik, dat het eerste bewondering verdient zoowel om de wijsgeerige diepte als om het ernstig zedelijk-religieus karakter er van; evenzeer, dat onder de laatste tal van juiste opmerkingen en leerrijke beschouwingen ons worden aangeboden. Maar die erkenning kan niets afdoen van de conclusie, dat Pfleiderers Religionsphilosophie, rustende op eene onjuiste onderstelling, uitgaat van een verkeerd uitgangspunt en zich richt op een verkeerd doel, dat dus zijn werk, als Religionsphilosophie beschouwd, niet slechts in enkele opzichten onvolledig en gebrekkig, maar ook in zijn geheel verkeerd aangelegd is.

Hoe dan eene wijsbegeerte van den godsdienst zou moeten zijn ingericht? M. i. heeft zij uit te gaan van eene algemeene phaenomenologie van den godsdienst, van eene beschouwing der verschillende elementen, die in iederen godsdienst voorkomen, in hun eigenaardig karakter en in hun onderling verband, om zoo te komen tot een begrip van godsdienst in het algemeen; en daaraan sluit zich dan onmiddellijk de beschouwing aan van de verschillende vormen of richtingen van godsdienst, die hun grond vinden in het eigenaardig verschil van geestesaanleg tusschen de verschillende individuen, bij

geheel afscheiden van het daarmee zoo nauw verwante Buddhisme? Gaat het aan, den Griekschen godsdienst in ééne klasse te plaatsen met de fetissistische natuurdiensten en door een breede kloof te scheiden van den Perzischen? En — wat alles afdoet — is ook deze classificatie niet weer eene, die, althans wat de hoofdverdeeling aangaat, geheel buiten het wezen van het object omgaat of dit ten minste slechts van ter zijde raakt en daarom reeds ten eenenmale verwerpelijk is?

welk punt de mystiek of het mysticisme — godsdienst bij overheersching van het gevoelsleven — in de eerste plaats ter sprake komt. Vervolgens overgaande tot de concrete godsdiensten, heeft zij allereerst, door den gang der godsdienstige ontwikkeling en de bijzondere richting daarvan bij de verschillende volken in verband te beschouwen met den algemeenen ontwikkelingsgang, met de eigenaardigheden van ras en volksstam, bijzondere levensomstandigheden, geschiedenis enz., de voorwaarden, wetten en factoren dier ontwikkeling op te sporen; in verband daarmede voorts, door vergelijkende studie der godsdiensten, de wording der groote godsdienstige ideeën in het licht te stellen; eindelijk de verschillende verschijnselen, die het gevolg zijn van de voortdurende ontwikkeling van den godsdienst, na te gaan en te verklaren. Op de beschouwing van het algemeene wezen van den godsdienst en van zijne ontwikkeling moet dan ten slotte het eigenlijke psychologisch gedeelte volgen; de bespreking van het wezen, den grondslag en den omvang der geloofsverzekerheid; van de wording der godsdienstige voorstellingen en, in verband daarmede, van de beteekenis dier voorstellingen voor het leven van het individu zoowel als voor dat der volken in hun geheel — de godsdienst als „kulturgeschichtliche" macht —, waarbij dan de daarmede samenhangende verschijnselen, als orthodoxie, priesterheerschappij enz. ter sprake komen; voorts van de verwantschap van den godsdienst met andere uitingen van het geestesleven, in het bijzonder met zedelijkheid en kunst; eindelijk van die tusschen geloof en metaphysica, van het verschil en de overeenkomst tusschen de godsdienstige en de wijsgeerige wereldbeschouwing. Daarmede heeft zij hare taak volbracht. Zij heeft den godsdienst verklaard, hem afgeleid uit de eigenschappen van den menschelijken geest en de plaats aangewezen, die hij onder de verschijnselen van het menschelijk geestesleven inneemt.

Of dan — deze vraag ten slotte — niet de wijsbegeerte van den godsdienst het recht van den godsdienst heeft te handhaven? Wordt daarmede bedoeld het recht van eene bepaalde godsdienstige wereldbeschouwing, dan behoort die handhaving m. i., gelijk ik boven reeds opmerkte, niet tot de taak der wijsbegeerte van den godsdienst, maar tot die

der dogmatiek. Deze heeft voor een bepaald, op waardeering berustend geloofsbeginsel — op ons standpunt de erkenning van de absolute waarde van het zedelijke —, welk geloofsbeginsel, juist omdat het op waardeering berust, voor direct bewijs niet vatbaar is maar zoodanig bewijs ook niet noodig heeft, den juisten, met het geheel onzer wetenschappelijke en wijsgeerige overtuigingen overeenstemmenden uitdrukkingsvorm te zoeken en de overeenstemming van dien vorm met die overtuigingen aan te wijzen. Wat de wijsbegeerte van den godsdienst kan en moet doen voor de verdediging en handhaving van het recht van den godsdienst, dat is uitsluitend zijne psychologische noodwendigheid aantoonen. „Sie muss" — wederom citeer ik Lipsius — „sich begnügen, die religiösen Vorstellungen auf die in ihnen waltende Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit zurückzuführen und dadurch das Recht der religiösen Lebensansicht als einer im geistigen Wesen des Menschen nothwendig begründeten nachzuweisen". Maar dit doet zij dan ook noodwendig door geheel haar arbeid. En zoo, door aan te toonen vooreerst, dat de godsdienst niet is eene willekeurige schepping van enkelen noch ook behoort tot eene voorbijgegane periode van het menschelijk denken, maar zijn grond heeft in het onveranderlijke wezen van den menschelijken geest; door voorts in het licht te stellen, dat hij, wel verre van te zijn ijdele bespiegeling, de uitdrukking is van wat de mensch als de hoogste levenswaarheid heeft ervaren, en de vorm, waarin hij deze aan anderen overlevert; daardoor kan zij niet missen indruk te maken op, eerbied voor den godsdienst te wekken bij de ontwikkelden van onzen tijd, en zal ze zeker beter voor den godsdienst pleiten dan door met Pfleiderer nog altijd voor dien godsdienst een geheel bijzonder karakter, een bovennatuurlijken oorsprong te vindiceeren, iets wat onvermijdelijk bij de groote meerderheid dier ontwikkelden van den beginne af wantrouwen zal wekken tegen zijne geheele beschouwing, zoo het hen die niet aanstonds, zonder nader onderzoek, geheel doet verwerpen met een beroep op de uitspraak van Kant: „Himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, ist eine Art von Wahnsinn".

Februari, 1881. A. Bruining.

CLEMENS EN DE *οἱ ἐκ τῆς καίσαρος οἰκίας* VAN DEN BRIEF AAN DE FILIPPIËRS.

In het nummer van Juli 1879 van dit Tijdschrift heeft Dr. M. A. N. Rovers, in eene recensie van mijn werk, de Gemeente van Rome tijdens het leven der Apostelen, o. a. ook mijne beschouwing van den brief aan de Filippiërs als onhoudbaar afgekeurd, en met name mijne bewering, dat Clemens en de leden van het keizerlijk huis bij elkander behooren, verworpen. Volgens hem hebben deze personen niets met elkander te maken. Clemens en de overige medearbeiders hooren met de vrouwen te Filippi te huis, terwijl de leden van het keizerlijk huis te Rome wonen, en daar ontegenzeggelijk het bijeenbehooren van Clemens en de leden van het keizerlijk huis de spil is waarom mijne gansche opvatting van den brief draait, zoo valt, als Dr. Rovers gelijk heeft, het gewicht door mij aan den brief toegekend weg.

Hoewel Dr. Rovers mij niet heeft kunnen overtuigen, dat mijne onderstelling zoo ten eenemale onhoudbaar is, — hij vergenoegt zich namelijk met het betoog, dat andere zelfstandige wetenschappelijke mannen het niet met mij eens zijn, wat ik gaarne toestem — zoo heeft nochtans zijne kritiek mij aangespoord om mijn gevoelen omtrent Clemens en de leden van het keizerlijk huis nog eens te toetsen en vooral om te zien naar gronden, welke het aannemelijker kunnen maken. Wat de bewering van mijn beoordeelaar betreft, dat Clemens (Fil. 4 : 3) met de vrouwen te Filippi te huis behoort, en reeds daarom met de leden van het keizerlijk huis niets gemeen heeft, is dunkt mij van alle kracht ontbloot, en mits-

dien eene uitspraak, even willekeurig als mijne bewering heet te wezen. De schrijver toch verklaart niets anders, dan dat Euodia en Syntyche met hem gestreden hadden in het evangelie, ook met Clemens en zijne overige medearbeiders, wier namen stonden in het boek des levens. Die vrouwen hadden dus hetzelfde gedaan wat de overige medearbeiders des apostels, met name Clemens, hadden verricht, maar waar wij die medearbeiders en dien Clemens hebben te zoeken vermeldt de schrijver niet. Wij mogen hen even goed te Rome als elders laten vertoeven, ja, als wij onder de andere medewerkers alle personen verstaan, die den apostel tijdens zijne loopbaan in zijn arbeid hadden bijgestaan, dan wordt het zelfs onmogelijk hen te Filippi bijeen te verzamelen. Het komt mij voor, dat zoo de schrijver alleen aan zijne medearbeiders te Filippi had gedacht, hij zijn λοιποὶ συνεργοὶ nader zou bepaald, en door een ἐν ὑμῖν of iets dergelijks hen als te Filippi werkzaam aangeduid hebben. De mogelijkheid blijft dus bestaan, dat Clemens te Rome moet worden gezocht, en dan is ook zijne betrekking tot de οἱ ἐκ τῆς καίσαρος οἰκίας geene ongerijmdheid. Het komt er derhalve op aan, of die betrekking ook met getuigenissen van elders ontleend kan worden gehandhaafd, in welk geval mijne hypothese natuurlijk wat meer van de waarschijnlijkheid zou bekomen, welke Dr. Rovers te veel zegt te missen. Welnu, na ijverig zoeken is het mij gelukt iets te vinden, dat mij voorkomt zulk een getuigenis te zijn.

In de levensbeschrijving van keizer Domitianus door Suetonius, lezen wij Caput 15 de volgende woorden. „Denique Flavium Clementem, patruelem suum, contemptissimae inertiae, cujus filios etiam tum parvulos successores palam destinaverat et, abolito priore nomine alterum Vespasianum appellari jusserat, alterum Domitianum, repente et tenuissima suspitione, tantum non in ipso ejus consulatu interemit. *Quo maxime facto maturavit sibi exitium.*" Volgens Suetonius heeft de moord op Clemens gepleegd den dood van keizer Domitianus verhaast. Meer dan iets anders heeft die daad de samenspanning bevorderd, die den dader het leven gekost heeft, en daarom vragen wij allereerst naar het verband, dat tusschen beide feiten kan hebben bestaan. In de populariteit van Clemens

dit verband te zoeken gaat niet aan. De contemptissima inertia, welke Suetonius hem ten laste legt, verzet zich tegen die onderstelling, en bovendien lezen wij Cap. 23, dat het volk met onverschilligheid den dood des keizers vernam, het leger daarentegen daarover zoo verwoed en verbitterd was, dat alleen het gebrek aan gewillige aanvoerders belette, dat het op staanden voet wraak nam. Alleen de senaat was dol van blijdschap over den val des tirans. Noch het volk, noch het leger kunnen derhalve over den moord van Clemens zwaar vertoornd zijn geweest. En wat den senaat betreft, deze had al langen tijd den moed verloren om keizers van het leven te berooven tot straf hunner euveldaden. Dat college van staat juichte de daad der vorstenmoorders toe, maar had er geen deel aan gehad.

In hoofdstuk 17 leert Suetonius ons de voornaamste mannen kennen, door wier hand Domitianus is gevallen. Zij behoorden (Cap. 12) tot zijne vrienden en vertrouwde vrijgelatenen. Met die personen moet dus Clemens in nauwe betrekking hebben gestaan, in zoo nauwe betrekking zelfs, dat zijn dood voor hen eene voldoende reden was om hun vriend en heer, den keizer te vermoorden. Op de vraag, welke de band was die deze mannen onderling zoo innig verbond, ligt zeker het antwoord voor de hand, dat Clemens in meerdere of mindere mate gewikkeld was in de samenzwering, die tegen Domitianus was op touw gezet, en de samenzweerders, nadat één hunner gevallen was; zich hebben gehaast om zich zelven te redden door de uitvoering van hun opzet. Doch bij eene nadere beschouwing is die gissing onaannemelijk. Vooreerst stuiten wij andermaal op de contemptissima inertia van Clemens, die hem zeker allereerst van zulke gevaarlijke ondernemingen als samenzweringen afkeerig moest maken. Ten tweede lezen wij, dat hij het offer is geworden van eene tenuissima suspitio des keizers, hetgeen Suetonius onmogelijk kon zeggen, als er sprake geweest was van eene samenspanning, die weldra bleek meer dan een bloot vermoeden te zijn geweest. Ook valt het moeilijk te gelooven, dat Domitianus, wiens achterdochtig karakter zoo breed wordt uitgesponnen, niet met ijver den draad zou hebben gevolgd, die hem onverwacht in handen werd gegeven. Maar eindelijk is er in het verhaal van Suetonius niets,

dat ons kan nopen aan eene vijandige gezindheid tegen den keizer bij Clemens te denken. Dat verhaal maakt veeleer den indruk, dat tusschen beide personen de beste verstandhouding heerschte, dat Clemens van zijn kant niets had gedaan om de vriendschap van Domitianus te verbeuren, maar de oorzaak der breuk alleen bij den keizer was te zoeken, die repente, onverhoeds en zonder voldoende aanleiding, tenuissima suspitione, zijn bloedverwant liet ombrengen. Wij kunnen zelfs, naar ik meen, nog iets verder gaan en beweren, dat vóór den dood van Clemens er zelfs geene samenspanning tegen den keizer bestond, maar het plan om hem te dooden eerst door den val van Clemens is ontstaan. Suetonius zegt uitdrukkelijk, dat de samenzweerders tot 's keizers vrienden en vertrouwde omgeving behoorden. De voornaamste hunner behoorden tot 's keizers hofstoet, zij hadden tot op het laatste oogenblik vrijen toegang tot diens vertrekken, hielpen hem bij het baden, en zaten aan aan zijn disch. Domitianus toonde daardoor dat hij zich niet bewust was iets te hebben gedaan, dat deze zijne vrienden kon bewegen zich op hem te wreken. Met tegen hunnen heer op te staan, zetten zij hun eigen leven op het spel zonder eenig voordeel. Er moest dus wel een overwegende reden zijn, die hen drong de euveldaad te plegen, en daar, volgens Suetonius, die reden was gelegen in hunne nauwe betrekking tot Clemens, zoo moeten wij trachten den sleutel tot die betrekking in iets anders te zoeken.

Laat ons daartoe eens de samenzweerders zelven in oogenschouw nemen. Zij zijn weinigen in getal. met name worden genoemd Panthenius, 's keizers eerste kamerheer, met Maximus zijn vrijgelatene, verder een zekere Clodianus, die tot de lakeien behoorde en Saturnius, die eene voorname plaats onder de kamerdienaren bekleedde, benevens eenige leden der keizerlijke zwaardvechtersbende. Buiten hen, van wie wij hoegenaamd niets weten, noemt Suetonius nog een zekeren Stephanus, die niet tot de omgeving van den keizer behoorde, maar daarom niet minder op dezen gebeten was, en zelfs de ziel der gansche samenspanning mocht heeten, in zooverre als hij de aarzelende samenzweerders tot doortastend handelen drong, hun zijne hulp aanbood, het plan van uitvoering ontwierp en den keizer de eerste wonde toebracht. Die Stephanus wordt

genoemd de procurator van Domitilla, en deze aanwijzing geeft ons licht. Uit Eusebius Hist. Eccl. l. III Cap. 18 weten wij, dat Domitilla, de nicht van den consul Flavius Clemens, in het vijftiende regeeringsjaar van keizer Domitianus, met vele anderen, wegens haar geloof in Christus, naar het eiland Pontia is verbannen. Domitilla was een Christin, wat verhindert ons dan ook haar trouwen dienaar Stephanus tot de belijders van den Nazarener te rekenen? Reeds de verkleefdheid van den procurator aan zijne meesteres wijst op een hechten band, die beiden aan elkander bond, en welke band kon machtiger en hechter zijn, dan die van het gemeenschappelijk geloof? Suetonius meldt, dat Stephanus, toen hij de samenzwering ondernam, in rechten betrokken was wegens achtergehoudene gelden. Maar ook die bijzonderheid past op onze onderstelling, in zoo verre dat geld had moeten dienen om aan de verbannene ten goede te komen. Bij een gerechtelijk onderzoek liep Stephanus groot gevaar als Christen openbaar te worden, en dan was zijn leven zoo goed als verbeurd. Even weinig bezwaar is er tegen de hypothese, dat ook de overige saamgezworenen tot de secte der Nazareners hebben behoord, en de aanleiding tot hunne onderneming was gelegen deels in de verontwaardiging, welke de dood van Clemens hun inboezemde, deels in het gevaar waaraan zij als Christenen waren blootgesteld, nu de keizer plotseling een vervolger der gemeente dreigde te worden. Dan echter spreekt het van zelf, dat Clemens hun geloofsgenoot is geweest. Ik ben van oordeel, dat deze laatste onderstelling de plaats van Suetonius geheel opheldert, en het raadsel oplost hoe de dood van 's keizers bloedverwant *inzonderheid*, en meer dan iets anders de oorzaak kon worden van de samenspanning, welke aan Domitianus het leven heeft gekost. Al aanstonds wordt dan duidelijk waarom Stephanus en zijne medestanders zooveel haast maakten om hun opzet te volvoeren. Lijfsbehoud drong hen daartoe, evenzeer, zoo niet meer nog dan hunne vriendschap voor Clemens. De keizer, die zijn bloedverwanten niet had ontzien, zou nog minder hen sparen, als het bleek, wat iederen dag gebeuren kon, dat ook zij de nieuwe secte waren toegedaan. Ook baart ons dan de nauwe betrekking tusschen Clemens en de saamgezworenen geene verwondering meer, en is het bericht van Suetonius „quo

maxime facto maturavit sibi exitium" volkomen helder en verstaanbaar. En ten derde wordt zoo de verhouding tusschen Clemens en den keizer, alsmede de onverwachte verandering, die beider vriendschap onderging, alleszins duidelijk. Zoo vreemd en raadselachtig als het bij den eersten opslag schijnt, dat een man van bekende en algemeen verachte werkeloosheid zoo plotseling, en geheel in strijd met zijn karakter de achterdocht des keizers in zulk eene mate kon opwekken, dat hij terstond werd ter dood gebracht, zonder dat hem zelfs de tijd werd gelaten het consulaat neder te leggen, zoo natuurlijk wordt deze gansche zaak als wij Clemens tot een Christen maken. Dat de keizer Clemens genegen was blijkt uit hetgeen Suetonius ons verhaalt. Domitianus had de beide kleine zonen van zijn bloedverwant aangenomen en tot zijne opvolgers bestemd. Diens inertia kon hem onmogelijk onbekend zijn gebleven, en daarom in geen geval de oorzaak van zijn toorn heeten. Maken wij echter Clemens tot een Christen, dan verandert de zaak terstond van gedaante en de handelwijze van Domitianus vindt hare verklaring. Dan is het beloop der feiten dit geweest. Dat Clemens een Christen was, wist de keizer niet. Het kon met betrekkelijk weinig moeite verborgen blijven, vooral zoolang Clemens, op grond van zijne christelijke gevoelens, het openbare leven vermeed en als ambteloos burger leefde. Maar zoodra hij door den keizer met de hoogste burgerlijke waardigheid bekleed was, moest het geheim aan den dag komen. Clemens was een zeer slecht consul, omdat hij een voortreffelijk Christen was. Als Christen had hij een onverwinnelijken afkeer van alle wereldsche bemoeiingen en aangelegenheden; als consul daarentegen moest hij den ganschen dag zich met de wereldsche zaken bezig houden en honderde dingen doen, waartegen zijn christelijk geweten zich verzette. In dien tweestrijd schoot er voor hem niets anders over, dan zoo goed mogelijk zijne consulaatplichten met zijn geweten in overeenstemming te brengen, en zoo goed als niets te doen, op het gevaar af, zooals werkelijk gebeurde, dat hij de blaam eener contemptissima inertia op zich laadde. Ongelukkig bracht die weg hem juist in het gevaar, dat hij zocht te vermijden, en bereidde hij zich door zijn gebrek aan moed hetzelfde lot, dat hem getroffen zou hebben, als hij bij zijne benoeming tot consul het masker afgeworpen

en op grond van zijne belijdenis des Christendoms het opgedragen ambt geweigerd had. Zijne werkeloosheid liep in het oog, de keizer, die wat men hem ook ten laste moge leggen, een ijverig regent was, bleef er niet onkundig van, en zijne achterdochtige natuur wilde aanstonds het raadsel doorgronden. Het zorgvuldig verborgen geheim kwam aan het licht. Domitianus ontbrandde in woede, en ofschoon Suetonius terecht van eene tenuissima suspitio gewaagt, daar Clemens er niet aan had gedacht zijn keizerlijken neef naar kroon of scepter te staan, gelijk de hopelooze poging om diens dienst met zijn geweten te doen strooken zonneklaar bewees, de keizer kende geen mededoogen en doodde hem op staanden voet. Spoedig kwam het uit, dat het Christendom nog meer leden van het keizerlijk geslacht had gewonnen. Domitilla werd verbannen, de Christenen werden vervolgd, ieder oogenblik konden Stephanus, Clodianus, Panthenius en Saturnius worden verraden en aan den beul overgeleverd. Was het dan te verwonderen, dat die bedreigden besloten den keizer voor te komen en het gevaar af te wenden? Eusebius geeft, H. E. III. 20. een verhaal van Hegesippus, dat mij voorkomt het gebeurde te Rome nader toe te lichten. Volgens dat verhaal zou Domitianus onderzoek hebben gedaan naar de nog levende afstammelingen uit het geslacht van Jezus en zou een zekere Vocatus enkele kleinzonen van Judas, den broeder des Heeren, tot den keizer hebben gebracht. Doch toen deze hen ondervraagd en door hunne antwoorden zich overtuigd had, dat zij onschadelijke lieden waren, van welke noch hij zelf, noch het rijk iets hadden te duchten, zou hij hen hebben vrijgelaten en de vervolging gestaakt. Uit dit verhaal blijkt zooveel, dat Domitianus niet enkel uit zinnelooze woede het Christendom heeft vervolgd, zooals de kerkelijke geschiedschrijvers beweren, maar daartoe is bewogen door de vrees, dat de nieuwe godsdienstige secte gevaarlijk was voor het romeinsche rijk. Uit de vragen aangaande den Christus en diens koninkrijk, welke de keizer hun voorstelt, zien wij, waarom het Christendom voor zoo gevaarlijk kon worden gehouden. De Christenen hadden steeds den mond vol van het koninkrijk van Christus, dat zij met smachtend verlangen verbeidden en tot welks ontvangst zij zich bereidden. Eerst toen de keizer, heet het bij Hegesippus, uit den

mond van de bloedverwanten van Jezus zelven had vernomen, van hoedanigen aard dat koninkrijk was, waar en wanneer het zou worden geopenbaard, en gehoord, dat het geen wereldsch, noch aardsch, maar een hemelsch koninkrijk was, dat eerst aan de voleindiging dezer wereld zou komen, zag hij het ongegronde van zijne vrees in, en staakte de vervolging, die onnoodig was. Op de vraag echter, hoe Domitianus er zoo onverwacht toe kwam het Christendom te vervolgen, en vanwaar hij zijne gebrekkige kennis der nieuwe secte ontleende, geeft onze voorstelling van het gebeurde met Clemens eene volkomen bevredigende verklaring. Die vervolging was het gevolg der ontdekking, dat onder zijn eigen geslacht het Christendom aanhangers had gevonden, en zijne kennis had hij te danken aan het onderzoek, dat hij de schuldigen deed ondergaan, en waarbij de verklaring door hen was afgelegd, dat zij in een koning Christus uit het geslacht van David geloofden, wiens komst zij dagelijks verwachtten; welke verklaring voor zulk een achterdochtig man als Domitianus, die van hemelsche koningen en geestelijke koninkrijken geen begrip had, voldoende was, om aan hoog verraad te denken en de schuldigen te straffen.

Toetsen wij nu deze opvatting van het getuigenis van Suetonius aan de opgaven in den brief aan de Filippiërs, dan valt aanstonds in het oog, hoe goed beiden met elkander strooken, en elkander bevestigen en aanvullen. Of is het niet opmerkelijk, dat wij in den brief zoowel Clemens als de leden van het keizerlijk huis aantreffen, de eerste als een man van grooten invloed, de anderen als personen, aan wier toetreding tot het Christendom de schrijver hooge waarde hecht? Met mijne gissing wordt de tijdsbepaling van het ontstaan des briefs gemakkelijk. Blijkbaar toch is de vervolging nog niet uitgebroken, en daar deze in het laatste, of 15e regeeringsjaar van Domitianus is ontbrand, mogen wij voor de vervaardiging van den brief één of twee jaren vroeger, en dus het jaar 94 of 95 na Christus stellen. Dan werpen wij een blik in den innerlijken toestand der romeinsche gemeente, dien wij niet te hoog kunnen schatten. Er gaat door den brief een geest van opgewektheid en blijde verwachting, die gevoegelijk uit de gunstige vooruitzichten is te verklaren, tot welke de gemeente

door de aanwinst van zulke aanzienlijke leden zich gerechtigd achtte. Het werk der bevrediging tusschen Judaisme en Heidenchristendom is wel met goed gevolg ondernomen, maar verkeert toch nog in het eerste stadium. De haat der geloovige voorhuid is wel niet vergeten, maar reeds zoo geluwd, dat de schrijver hem tot de gezindheid van „weinigen" durft verkleinen, boven welke de apostel zich echter verheft, zich troostende met de gedachte, dat, hoe dan ook, Christus werd gepredikt. Dat ook de gemeente te Filippi een einde aan de partijschap heeft gemaakt, en Judaisten en Paulinisten zich tot één lichaam hebben verbonden, blijkt uit het opschrift met de bizondere vermelding der opzieners en diakenen, van welke de eersten de voorgangers der judaistische, de laatsten die der paulinische bestanddeelen zijn, zooals ik in mijne „Gemeente van Rome" heb aangetoond. Het woord opzieners is hier evenwel nog synoniem met de geijkte judaistische benaming van „oudsten", en daaruit volgt, dat de vereeniging nog zeer jong is, en de ondervinding nog niet de noodzakelijkheid heeft aan den dag gebracht, om aan de „oudsten" één of meer leden uit de heiden-christelijke gemeenschap toe te voegen, welke dan onder den titel van ἐπισκοποι zich allengs het opperste gezag in de gemeenten veroverden. Niets is dan ook natuurlijker dan de telkens terugkeerende vermaning tot eensgezindheid, die het karakter van den brief uitmaakt. Om kort te gaan, de brief wordt zoo eerst eene belangrijke oorkonde voor de oudste geschiedenis des Christendoms, met name van die der romeinsche gemeente. Ook behoeft het geen betoog, hoe geheel anders wij dan over de oudste Christenen moeten oordeelen, en hoezeer de gewone voorstelling, als zouden die geloovigen lammeren van zachtmoedigheid en geduld zijn geweest, wegvalt voor de verrassende ontdekking, dat zij onder hunne medebroeders mannen telden, die zich niet ontzagen vorstenmoord te plegen, in plaats van zich de martelaarskroon te laten opdringen. Verder zien wij, dat de vervolging niet zelden aan de Christenen zelven was te wijten, en zoo b. v. Clemens oorzaak is geweest, dat Domitianus hem en vele anderen met hem om het geloof in Christus van het leven heeft beroofd. Het leed geen twijfel, of de inertia, die den romeinschen consul ten val bracht, was eene kenmerkende eigenschap van alle geloovigen. Hen allen

onderscheidde dezelfde onverschilligheid voor de belangen en aangelegenheden, die de Heidenen als hun hoogste goed waardeerden. Zij bewerkten zelven, dat zij, die niet op de hoogte waren der christelijke gevoelens, hen voor slechte staatsburgers uitkreten. Hunne eigene dweepzucht lokte het fanatisme hunner tegenstanders uit, en waar zij zelven naar het zwaard grepen om hunne grieven te wreken, of hun leven te beschermen, daar konden zij niet anders verwachten of zij zouden met het zwaard worden beantwoord, zooals de moordenaars van Domitianus, die later op verlangen der verbitterde soldaten met den dood zijn gestraft.

Ten slotte merk ik nog aan, dat de Clemens in den brief, met Clemens Romanus, den schrijver der bekende Homiliën, door alle oud-christelijke schrijvers vereenzelvigd, in de traditie met den Clemens van Suetonius langen tijd is in verband gebracht. Immers in de 14e Homilie, Cap. 10 verklaart Faustus de vader van Clemens, dat hij is van keizerlijken bloede, en geeft als reden waarom hij zich had verborgen op, dat hij vreesde voor de eerbewijzingen, die hem als bloedverwant des keizers zouden zijn gebracht.

Ik gevoel overigens zeer goed, dat het bovenstaande tot het gebied der gissingen behoort; maar ik acht het toch op zich zelf niet onwaarschijnlijker, dan hetgeen gewoonlijk tot verklaring van de „leden van het keizerlijk huis" wordt aangevoerd, en daarom meende ik het aan het oordeel der zaakkundigen te mogen onderwerpen.

Rijswijk, November 1880. J. W. STRAATMAN.

DE ACHTERGROND VAN DEN JACOBUSBRIEF.

Ook na al hetgeen over den Jacobusbrief in het midden gebracht is, kan hij nog niet geacht worden historisch voldoende verklaard te zijn. De volgende opmerkingen mogen daarvoor een bijdrage leveren.

Het kan wel als zeker aangenomen worden, dat deze brief, die van Jacobus, den broeder des Heeren en het hoofd der oudste Jeruzalemsche gemeente afkomstig wil zijn, dien naam ten onrechte draagt [1]). Daar echter wat de auteur op het hart had, hem belangrijk toescheen voor de Jodenchristenen, waartoe hij behoorde, meende hij aan zijne vermaning meer kracht te zullen bijzetten door het gezag van een man, die eens bij die Christenen een soortgelijke plaats had bekleed als de hoogepriester bij de Joden. Het schijnt, dat hij haar omstreeks het einde der 1e eeuw geschreven heeft. Daar hij toch behalve brieven van Paulus en de Apokalypse ook *Hebreërs* gekend heeft [2]) en dit geschrift niet veel ouder zijn kan, kunnen wij

---

1) Voor deze en andere bijzonderheden in dit opstel meen ik te mogen verwijzen naar hetgeen ik geschreven heb in: *De brief van Jacobus.* enz. Dordr. 1869, en *Theol. Tijdschr.*, 1872, blz. 242 vv. De echtheid van den brief is nog verdedigd door W. Beyschlag, in *Theol. Stud. u. Krit.*, 1874. Hij zou dan van de eerste jaren des Christendoms dagteekenen en onder de regeering van Herodes Agrippa (37—44) vallen.

2) Ook Delitzsch (*Comm. zum Br. an die Hebr.*, S. 579) is van oordeel, dat slechts een partijdige harmonistiek ontkennen kan, dat de auteur van onzen brief het voorbeeld van Rachab (2 : 25) aan Hebr. 11 : 31 ontleend heeft. Zie Schenkels *Bib. Lex.*, B. III. S. 184. Behalve op de reminiscentie van Hebr. 12 : 11 in Jac. 3 : 18, waarop ik vroeger wees (*De brief* enz, bl. 176 v.), vestig ik nu ook de aandacht op het gebruik van νεκρός in de beteekenis van *niets* of *geen nut aanbrengend*, waarin het alleen Hebr. 6 : 1, 9 : 14 (ἔργα νεκρά, verg. 13 : 9) en Jac. 2 : 17 (πίστις νεκρά = ἀργή, vs. 20) voorkomt. Rom. 7 : 8, waar het *krachteloos als een doode* te kennen geeft, staat daarmede niet gelijk.

geen vroeger tijdstip aannemen, en evenmin mag dit later worden gesteld, daar 1 *Petrus*, *Efeziërs* en 1 *Clemens*, van welken ten minste de eerste en de laatste den Jacobusbrief onderstellen, van het 1e vierdedeel der 2e eeuw dagteekenen. Toen de auteur zijn brief schreef, was dus Jacobus reeds bijna 40 jaren dood. Daarom was er geen groot gevaar, dat men aan het niet gering onderscheid in geestrichting denken zou, dat er tusschen beide mannen bestond. En werkelijk was men ook in die tijden niet critisch genoeg om zich in zulk een onderzoek diep te begeven. Wanneer de naam niet terstond door den inhoud weersproken werd, liet men hem geloovig gelden. Hoe kon men ook anders b. v. de zoogenaamde pastoraalbrieven als echte geschriften van Paulus hebben aangenomen, terwijl men van dezen nog al brieven had, met wie men ze vergelijken kon? Het is verwonderlijk, hoe spoedig destijds de opvatting van mannen, die nog kort geleden een hoofdrol in de kerk vervuld hadden, hetzij onopzettelijk door gebrek aan bescheiden, hetzij ten gevolge van eigen partijdigheid of van partijdigen invloed van anderen, soms tot onkenbaarheid toe gewijzigd werd.

De literarische fictie, die dezen brief op naam van Jacobus zette, adresseerde hem daarom ook aan „de twaalf stammen in de verstrooiing." Het een behoorde bij het ander. Krachtens het gezag, dat Jacobus genoot, richtte hij tot dezen het woord. Wel zou men van „de twaalf stammen in de verstrooiing" gewaagd vindende, als men op de letter afging, moeten denken aan het geheele volk der Joden, voor zoover het in het buitenland woonde [1]), maar daar Jacobus tot de niet-christelijke Joden in geen bijzondere betrekking stond, het doel van den brief blijkbaar niet was dezen tot het geloof in Jezus als den Christus te bewegen, en de vermaningen altijd geschieden aan zulken, die in Jezus Christus geloofden [2]), kan met die benaming alleen gedacht zijn aan diegenen onder de Joden, die het Christendom hadden aangenomen, en die daarom ook als de echte Joden beschouwd konden worden,

1) Mijne gissing (*De brief* enz., bl. 21), dat „in de verstrooiing" bij den auteur z. v. a. „in de verdrukking" beteekenen zou, zou ik thans niet meer willen verdedigen.
2) Zie vooral 1 : 3, 2 : 1, 5 : 7.

omdat het Christendom het ware Israëlietisme, „de volmaakte (τέλειος, niet: de tot volmaaktheid gebrachte, τελειωθείς) wet" was (1 : 21). Dat nu dit adres een fictie geweest is, is duidelijk, 1° omdat deze brief niets bevat, wat alleen *buitenlandsche* Joden raakte, zoodat men zou moeten aannemen, dat hij gemeend had aan dezen te moeten *schrijven*, wat hij gewoon was tot de Palestijnsche Christenen zelf te *spreken*; 2° omdat bijzonderheden, die de auteur in het oog heeft, als die, welke 1 : 19, 2 : 1 vv., 4 : 1, 5 : 4 v. vermeld worden, niet van algemeenen aard waren, maar blijkbaar gegrepen uit hetgeen hij om zich zag en ondervond; en 3° omdat de onderstelling, waarvan hij 1 : 21 uitging, dat zijne lezers in de godsdienstige samenkomsten de naar zijne overtuiging alleen ware leer hoorden prediken, in strijd zou geweest zijn met hetgeen hij wist, dat in vele buitenlandsche gemeenten geschiedde, waar het Paulinismus tal van aanhangers had. Men moet dus aannemen, dat de auteur dit adres gekozen heeft, omdat het bij den gevierden naam van Jacobus paste, en dat, ofschoon hij het ongetwijfeld wenschelijk gekeurd heeft, dat ook elders zijn woord gelezen werd en ter harte genomen, hij toch in de eerste plaats geschreven heeft voor en naar de behoefte van die Jodenchristenen, in wier midden hij leefde en werkte [1]. Intusschen moeten wij dezen werkelijk, evenals hem zelven, in Palestina zoeken. Was hij zelf toch ongetwijfeld van afkomst een Jood, ofschoon zijne voor Palestijnsche Joden ongewone bedrevenheid in de Grieksche taal een hellenistische vorming schijnt te verraden, het beeld, dat hij 5 : 7 aan den vroegen en den laten regen ontleent, is aan de natuur van die streken eigen, en wat het meest zegt, de geheele kring van gedachten en ervaringen, waaruit hij schreef, wijst ons bepaald naar Palestina heen. Het is vooral dit, wat ik thans in het licht wilde stellen.

Het behoort tot den eigenaardigen stijl van den auteur, dat hij dikwijls bloot onderstellender wijze van iets spreekt, wat toch voor hem een werkelijk feit was. De verzoekingen kon-

---

1) Een ander voorbeeld van strijd tusschen het opschrift en den inhoud van een pseudoniem geschrift levert de eerste Petrusbrief. Vgl. *Theol. Tijdschr.*, 1876, blz. 166 vv.

den zijne medechristenen niet slechts treffen (1 : 2), maar drukten hen reeds (vs. 9, 13). Wat volgens 2 : 1 vv. in de Christelijke synagoge kon gebeuren, had er werkelijk plaats gehad (vs. 6). En de gevaarlijke leerstelling, die hij 2 : 14 vv. als mogelijk bestrijdt, werd inderdaad verkondigd (vs. 20).

De Christelijke landgenooten van den auteur waren over het algemeen behoeftig en hadden van de rijken veel te lijden, zoowel omdat die hun macht misbruikten om hen in allerlei moeielijkheden te wikkelen (2 : 6) en hun het wettig verdiend loon onthielden (5 : 1 vv.), als omdat zij hen kwalijk bejegenden van wege hun Christelijk geloof (2 : 7). Toonden zij dit nu vooral door hun lasteren van Christus, wien genen als hunnen Heer beleden, dan moeten zij Joden geweest zijn, en daarom is het ook de wrake van „den Heer Zebaoth," waarmede zij hier worden bedreigd. Maar dan treffen wij deze Christenen dus ook in zulk een maatschappelijken toestand aan, dat zij met hunne Joodsche volksgenooten nog geheel samenleefden, en in tallooze opzichten van hen afhankelijk waren. Nu was het zeker den Joden in het Romeinsche rijk doorgaans vergund naar hunne eigene wetten te leven, en wie onder hen Christenen werden maar zich toch niet aan de heidenchristenen als mede-erfgenamen der belofte aansloten, verkeerden dus altijd in een zeer onzekeren en moeielijken toestand, maar zij kunnen toch, daar de Joden overal in de minderheid waren, nergens zoo aan de willekeur hunner niet-christelijke volksgenooten overgeleverd zijn geweest als dit in Palestina gebeuren kon. Dit land toch telde altijd nog een talrijke Joodsche bevolking. De eerste jaren na Jeruzalems val mocht de verwarring nog groot gebleven zijn, er waren nu weer bijna 30 jaren over heen gegaan, en de maatschappij was er meer tot rust gekomen. De Joden bleven aan hunne zeden en gewoonten getrouw, en de wetgeleerden waakten ook tegen elke wetsverkrachting. Vooral in Galilea herstelde zich de vroegere orde van zaken. Had ten tijde van Vespasianus, toen Judea en Samaria woest lagen, Plinius dáár nog bloeiende steden gevonden [1]), het was er sedert dien tijd zeker niet op achter-

1) *Hist. Nat.* V. 15, 2

uitgegaan, en toen in 132 de Joden op nieuw den strijd tegen de Romeinsche macht aanbonden en 3 jaren volhielden, bleek het dan ook duidelijk, hoe talrijk nog hunne hulpmiddelen waren. Is het nu wonder, dat de Christenen hier in allerlei botsingen kwamen met hunne niet-christelijke medeburgers, en daar zij doorgaans minder bedeeld waren, licht in verzoeking kwamen om, tot ergernis van edele gemoederen, de rijken, van wie zij afhingen, met kruipende voorkomendheid te bejegenen (2 : 2 vv.)? Zien wij ons hierbij van zelf in Palestina verplaatst, wij vinden het dan ook natuurlijk, dat de Christenen hunne godsdienstige gebouwen *synagogen* bleven noemen (vs. 2), en dat zij, die evenals de Joden zich doorgaans gaarne aan den handel wijdden (4 : 13 vv.), hier ook landbouwers waren en daarbij diensten bewezen aan groote grondbezitters onder hunne volksgenooten. Maar wat vooral voor den Palestijnschen oorsprong van dezen brief pleit, is de strijd over het Paulinismus, dat den auteur reeds 1 : 19—27 voor den geest gezweefd had, maar 2 : 14—3 : 18 opzettelijk besproken wordt. Het is toch duidelijk, dat de Christenen, in wier midden hij leefde, tot nog toe buiten veel aanraking daarmede gebleven waren. Deze en gene mocht er van hebben gehoord, het had nog niet genoeg de aandacht getrokken om een onderwerp van ernstige bespreking te worden. Zij hadden in hunne godsdienstige samenkomsten slechts behoeven te luisteren naar de mannen, die gewoon waren daar voor te gaan, en zij zouden altijd het hun eens ingeplante woord, den *λόγος ἔμφυτος*, vernemen, dat naar het oordeel van den auteur hunne zielen alleen behouden kon (1 : 21). Eerst onlangs waren er onder hen verschenen en opgetreden, die hun daarentegen het Paulinismus aanbevalen, en als de auteur het nu gaat bestrijden, kan hij zich dan ook niet beroepen op de in zijn oog verderfelijke gevolgen, die het werkelijk reeds daar bij zijn belijders had gedragen. Of waarom zou hij dit hebben nagelaten, indien hij daarvan iets anders had aanschouwd dan dat er daardoor in de gemeente verdeeldheid was ontstaan? Het ware een eerlijk en krachtig wapen geweest. Hij bepaalt zich dus tot een zuiver dogmatisch betoog, en had hij zich op de hoogte trachten te stellen door het lezen der brieven van Paulus, wiens eigen termen hij gebruikt en wiens bewijsvoering

hij volgt om ze te wederleggen, hij toont dan ook te weten of ten minste te onderstellen, dat anderen mede daarvan kennis droegen. Nu vragen wij: is het waarschijnlijk, dat nog een 30 jaren na den dood van Paulus er in het Romeinsche rijk een landstreek geweest is, waar het Christendom vasten voet gekregen had en toch het Paulinismus zoo goed als geheel onbekend gebleven was? Vroeger meende ik, dat aan Alexandrië kon gedacht worden, maar terwijl al wat anders in dezen brief voor Alexandrië pleiten kon, evenzeer van Palestina geldt, is hier het geval omgekeerd, want het ware toch al te vreemd geweest, als in die stad van zulk een wereldverkeer en waar Grieksche letteren en wijsbegeerte met gretigheid beoefend werden, het Christendom ingang gevonden maar een verschijnsel als het Paulinismus de aandacht niet getrokken had. Daarentegen, al had het evangelie van Paulus met zijn speculatieve bestanddeelen zich meer aan de Palestijners kunnen aanbevelen dan van hun overwegend practischen zin te wachten was, hoe zouden de Christenen onder hen er veel van vernomen hebben? Paulus zelf was 3 jaren na zijn christenworden nog van aangezicht onbekend aan de Christenen aldaar (Gal. 1 : 22), en toen hij 14 jaren later voor het eerst weder Jeruzalem bezocht, nam hij de belofte op zich, die trouwens voor hem zelven geen verandering van werkkring teweeg bracht, dat hij zich in zijn prediking tot de heidenlanden bepalen zou. Wel zocht hij nu toch daarna de milddadigheid der heidenchristenen voor de Christenen in Palestina op te wekken om zoo doende een band tusschen beiden vast te knoopen, maar de stemming was hier niet gunstiger voor hem en zijn evangelie geworden. Zijne gevangenschap, die spoedig daarop volgde, maakte een einde aan zijne openbare werkzaamheid. En toen nu de Romeinen den opstand der Joden gefnuikt, stad en tempel verwoest, duizenden bij duizenden als slaven verkocht en Palestina geheel tot een provincie gemaakt hadden, zou niemand licht hier een evangelie zijn komen aanbevelen, dat de strekking had om het onderscheid tusschen Jood en Griek uit te wisschen, en de Joden den Romeinen de hand moest doen reiken als broeders in Christus. Toch kon het er natuurlijk op den duur niet onbekend blijven. De Palestijnsche Christenen, die soms om handelsbelangen een geruimen tijd in het buitenland ver-

toefden (4 : 13), konden er daar van hooren en brieven van Paulus in handen krijgen. En het komt mij niet onwaarschijnlijk voor, dat de Hebreërbrief, die ten doel had gehad om zijne lezers te steunen in hunne verzoeking om terug te vallen tot het Jodendom en dit gedaan had in Paulinischen geest, ook hier thans bekend geworden was en die zaak bijzonder verlevendigd had.

Maar waren dan de Palestijnsche Christenen tot nog toe van godsdienstverschillen geheel verschoond gebleven? Volstrekt niet, en deze brief is ook daarom zeer merkwaardig, omdat wij een der beide richtingen, die hen verdeelden, door zijn auteur waardig vertegenwoordigd zien. Bleven de Christenen uit de Joden doorgaans joodsche Christenen, omdat hun Christendom niet opgehouden had een wetsgodsdienst te zijn, en stemden zij daarin overeen, er bestond toch onder hen dit belangrijk onderscheid, dat er waren, bij wie dit wettelijk karakter sterk op den voorgrond trad, terwijl anderen op het zedelijke den meesten nadruk legden. Was voor beiden het geloof in Jezus als den Christus gelegen in het vertrouwen op hem en de verwachting, dat hij bij zijn aanstaande komst het koninkrijk Gods onder hen zou stichten en hun het hoogste heil aanbrengen, de eersten oordeelden, dat die alleen de ware burgers van dat rijk zouden kunnen heeten, die in alles trouw bleven aan hetgeen God door Mozes en de profeten aan Israël had voorgeschreven, en als zij thans door den drang der omstandigheden wel genoodzaakt waren in verschillende opzichten daarvan af te wijken, omdat de waarneming daarvan onmogelijk geworden was, dan zochten zij door eene of andere wetsbepaling in dat gebrek te voorzien. De anderen daarentegen waren rationeeler, en vrijer in de opvatting van de ware gerechtigheid, omdat zij aan het algemeen-menschelijke meer recht lieten wedervaren. Tot dezen behoorden de auteur en zijne geestverwanten. De eersten werden waarschijnlijk vooral in het zuiden des lands gevonden, de anderen in Galilea, waar nauwkeurige kennis van en ijver voor de wet altijd veel te wenschen had overgelaten [1]. Onze brief leert ze ons nader kennen.

---

1) J. Derenbourg, *Hist. de la Pal. d'après les Thalmuds*, p. 350.

Er zijn weinige gedeelten van het N. V., die ons bij het lezen zoozeer den ouden Israëlietischen wijze voor den geest roepen als deze brief. De dictie is zoo sententieus, dat menigeen daardoor den nauwen samenhang van gedachten heeft over het hoofd gezien. En al toont de auteur door zijn geloof in Christus, den Heer van het Godsrijk, veel meer theokraat te zijn dan zijn eerste voorgangers, hij stemt daarin geheel met hen overeen, dat de echte gerechtigheid voor hem bij voorkeur is de ware wijsheid, omdat zij leidt tot het ware geluk. En die gerechtigheid bestaat ook bij hem niet in het waarnemen van spijswetten en ceremoniën, want hij gaat die stilzwijgend voorbij; ook niet in de openlijke godsvereering, want al stelt hij deze op prijs, zijn ideaal is zoo geestelijk, dat hij ze licht zou laten opgaan in een zedelijk leven; en dus ook niet in het handhaven der joodsche nationaliteit, want al spreekt hij niet van de heidenen en toont hij zelfs niet aan hen te denken, zijne richting is een algemeen-menschelijke. Vooral twee kenmerken zijn het, die de door hem aangeprezen gerechtigheid draagt: menschenliefde, het koninklijke, het voornaamste gebod, en ten opzichte van God, πραΰτης, d. i. de nederigheid, het zich gering gevoelen en gedragen tegenover hem, het tegenovergestelde der ὑπερηφανία [1]). Daarin betoont hij zich een geestverwant der oude Israëlietische vromen. Wat maar kon schijnen den mensch van God onafhankelijk te maken, geld, weelde, kracht, kennis, sterke vestingen, machtige bondgenootschappen, het werd alles door hen zondige hoogmoed geacht. Hoe gedrukter, hulpbehoevender, eenvoudiger, zwakker de mensch was, des te meer had hij de tusschenkomst van God noodig en des te luisterrijker zou Gods macht uitblinken [2]). Wat hoog was bij de menschen, was een gruwel bij God (Luc. 16 : 15). Toch was het niet die toestand van druk zelf, dien zij wenschten, dat zou voortduren, alsof daarin het ware geluk bestond. Integendeel, die vernedering moest leiden tot

1) Vgl. 1 : 27. Het daar aangeprezen „zich onbesmet bewaren van de wereld" vindt 4 : 4 vv. zijn nadere verklaring.

2) Ps. 25 : 9, 34 : 7, 37 : 11, 76 : 9 v., 147 : 6, 149 : 4, Jes. 2. : 5 vv., Gen. 2 : 17, 3 : 22.

verhooging en die ellende tot heerlijkheid, want het waren juist de *πραεῖς*, de gedrukten, die het land beërven zouden (Ps. 37 : 11). Maar zoo zou God worden verheerlijkt en daarom was het vooral te doen. En diezelfde geest van vroomheid deed zich later nog hooren, als een Sirach schreef: *ἡ εὐδοκία αὐτοῦ* (van God) *πίστις καὶ πραΰτης* (1 : 26), of vermaande: *ἐν πραΰτητι τὰ ἔργα σου διεξάγαγε* (3 : 17). Op gewillige zelfvernedering toch zou verhooging volgen (vs. 18). En zelfs achtte hij het dan ook plicht om niet te streven of te vorschen naar hetgeen ons te hoog is, daar wij het verborgene niet behoeven, maar alleen te bedenken wat ons is bevolen (vs. 21 v.). Wie erkent niet den weerklank van zulk een geest in den auteur van dezen brief? Het was niet zonder reden, dat God juist de armen naar de wereld uitverkoren had om te gelooven en erfgenamen te worden van zijn koninkrijk (2 : 5), want dit was de echte hoogheid (1 : 9), en niet de rijkdom, die integendeel stond te vergaan (vs. 10 v., 5 : 1 vv.). De liefde tot de wereld, die hiernaar deed streven, leidde alleen tot nijd, twist en onmatigheid (4 : 1 vv.), terwijl God integendeel aanspraak had op het onverdeelde bezit van den geest, dien hij den mensch gegeven had (vs. 5 [1])), en zijn gunst alleen schonk aan de nederigen, die zich hem onderwierpen (vs. 6 v.), en niet allerlei plannen beraamden, als waren zij zelven de beschikkers van hun lot (vs. 13 vv.). Maar dan betaamde het ook zich met nederigheid te houden aan het eens ingeplante woord (1 : 21). Dat leerde goed handelen en weldadigheid bewijzen, en daarop kwam het alles aan. Wilde men den echten wijze kennen? Men had dan slechts te letten op zijn goeden wandel, en op zijne werken, die van de nederigheid (*πραΰτης*) der wijsheid getuigden (3 : 13). Kon men dan nog twijfelen, wat te denken van die nieuwe leer, die het geloof hoog verhief maar geen werken tot behoudenis noodig keurde, en die

---

1) Het *πνεῦμα*, de animus humanus door God den mensch gegeven (Pred. 12: 7, Zach. 12 : 1), hier z. v. a. *het hart* (vgl. Ps. 78 : 8), behoort aan de wijsheid (Spr. 23 : 26), d. i. aan God toe. Het schijnt, dat de auteur plaatsen als deze laatste voor oogen gehad heeft. De lezing *κατῴκισεν* is te verkiezen, want doet de aor. ons aan een bepaald feit denken, en kan het niet als een daad van onzen geest beschouwd worden, dat hij in ons is gaan wonen, de nadruk ligt juist daarop, dat God recht heeft op hetgeen hij zelf eens gaf.

dan nog wel roemde op het bezit van de wijsheid Gods, die alleen bereikbaar voor geestelijke menschen hun een van eeuwigheid verborgen geheimenis onthullen zou (1 Kor. 1 : 30, 2 : 6 vv.)? Zij kon niets anders teweegbrengen, zooals zij ook werkelijk bleek te doen, dan twist en verbittering, en wel verre, dat zij van boven, van God, zou komen, en onbereikbaar voor den zinnelijken mensch een vrucht zou zijn van den geest (vs. 14), was zij dus aardsch, zinnelijk, duivelsch (Jac. 3 : 15).

Mogen wij nu dezen brief beschouwen als de uitdrukking van den geest, die een groot deel der Palestijnsche, en bepaald der Galileesche Christenen tegen het einde der 1e eeuw kenmerkte, wij bezitten hier dan niet alleen een belangrijke bron voor de kennis van het Christendom in die dagen, maar ook een antwoord op de vraag, wat hen en hunne vaderen eens tot Jezus heen gedreven had. Hebben zij zeker ook wel enkele meer bemiddelden in hun midden geteld, de auteur spreekt er toch 2 : 5 blijkbaar van als van een bekend feit, dat zijne aanhangers doorgaans armen waren geweest. Zij waren de maatschappelijk gedrukten, de gekwelden, die smachtend uitzagen naar een tijd van meer voorspoed en geluk, en die nu geloofden, dat Jezus de Christus was, door wien zij daartoe komen zouden. Hij was „de Heer der heerlijkheid." Maar was in dien toestand van druk hun die stille vroomheid bijgebleven, die hen onderwerping aan God, gehoorzaamheid aan zijne geboden en menschenliefde deed waardeeren, zij hadden daarom ook zich zoo machtig tot Jezus aangetrokken gevoeld, omdat die juist deze snaren van hun hart getroffen had. Zij waren de armen geweest, die hij zalig genoemd had, omdat hunner het koninkrijk der hemelen was, zij de πραεῖς, de zachtmoedigen en nederigen, die het aardrijk beërven zouden (Matt. 5 : 3, 5). Maar zoo was dan ook die meer geestelijke opvatting der godsdienst, die ethische richting, dat algemeen-menschelijke der gerechtigheid, die zij zochten, niet dank te weten aan eenigen invloed van Paulus, daar die zich integendeel thans eerst bij hen begon te vertoonen, maar de vrucht van den weerklank, dien Jezus bij hen gevonden had. Doch dan zien wij hier ook den kring, waar de meeste evangelieverhalen in omloop waren, die zoozeer strekten om die vroomheid bij hen te voeden en hen onder hun druk te troosten,

en daaronder heeft zeker dat evangelie van Mattheus behoord, waaraan het woord over den eed ontleend moet geweest zijn, dat den auteur 5 : 12 voor den geest zweefde, en dat door zijne berichten van de wonderbare genezingen door Jezus verricht en van de zondenvergeving, die daarmede samenhing [1]), steun gaf aan hunne overtuiging, dat een krachtig gebed van een rechtvaardige veel vermag, en het gebed des geloofs den zieke behoudt en hem vergeving van zonden aanbrengt (5 : 14 vv.). Werd daarentegen thans eerst het evangelie van Paulus aan hen bekend en door hen besproken, dan volgt daaruit ook, dat de paulinische en anti-paulinische bestanddeelen, die de synoptische evangeliën in hunnen tegenwoordigen vorm bevatten, of van latere dagteekening zijn of elders hun oorsprong hebben gehad.

Dordrecht, Maart 1881. A. H. BLOM.

1) Matth. 9 : 1 vv. Men lette vooral op den plur. τοῖς ἀνθρώποις (vs. 8). Verg. verder Matth. 14 : 31, 17 : 19 v., 21 : 21 v.

DE MARTELDOOD VAN POLYCARPUS.

In Duitschland is sinds 1867 de Polycarpus-vraag bijna een vraag des tijds geworden. Mannen van verschillende richtingen, wier namen in de theologische wereld een goeden klank hebben: Schürer, Ewald, Gebhardt, Harnack, Zahn, Wieseler, Hilgenfeld, Lipsius, Holtzmann, Keim, hielden zich met deze „Zeitfrage" bezig.

Wat was er in het genoemde jaar gebeurd? Meende men tot nu toe, vooral op gezag van Eusebius, 166 als het sterfjaar van den beroemden martelaar te kunnen vaststellen, in Frankrijk zocht Waddington vooral door inscripties en een nauwkeurige studie van de ἱεροὶ λόγοι van den Rhetor Aelius Aristides het bewijs te leveren, dat Polycarpus veel vroeger, reeds in 155, gestorven was [1]). Onder zijn landgenooten gaven Renan [2]) en Aubé [3]) hun instemming met zijn gevoelen te kennen.

Wie geen vreemdeling is in de geschiedenis van het Christendom der tweede eeuw, ziet gemakkelijk in, dat de vraag naar Polycarpus' sterfjaar niet van gewicht ontbloot is. Met

---

1) *Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide* (Mémoires de l'Institut Impérial de France. Académie des Inscriptions et belles Lettres, Tome XXVI). In 1872 verschenen zijn *Fastes des provinces asiatiques.*

2) In *l'Antechrist* heet het „les résultats de M. Waddington paraissant décisifs.....; il est possible que Polycarpe ait souffert le martyre à Smyrne le 23 février 155" (p. 567). In *l'Eglise Chrétienne* wordt evenwel de mogelijkheid gesteld, dat Waddington zich één jaar vergist heeft. („Il se pourrait qu'au lieu de l'an 155, il faille prendre l'année 156", p. 452).

3) *Histoire des persécutions*, 1875, p. 323.

wat al andere belangrijke vragen staat zij in het nauwste verband! Om slechts één te noemen: was Polycarpus een leerling van den apostel Johannes? Moest de gissing van Waddington worden aangenomen, zoodat Polycarpus niet, gelijk gewoonlijk beweerd wordt, in het jaar 80, maar in 69 geboren is, dan zou althans het chronologisch bezwaar tegen Polycarpus' omgang met Johannes in Klein-Azië minder zwaar drukken.

Geen deskundige zal zich dan ook verwonderen, dat onlangs voor de theologische faculteit te Parijs een dissertatie verdedigd werd „De anno dieque quibus Polycarpus Smyrnae martyrium tulit", misschien wel hierover, dat in Frankrijk's hoofdstad nog de gewoonte bestaat, die bij ons reeds sinds een twintigtal jaren in onbruik geraakt is, om een proefschrift in het latijn te schrijven.

Wij verheugen ons dat de heer Joannes Réville, wiens vader in ons land veler hoogachting genoot en nog niet vergeten is, zijn eersteling aan het *Theol. Tijdschrift* gezonden heeft, en voldoen gaarne aan het verzoek der Redactie, om daarvan een aankondiging te geven.

In het eerste Hoofdstuk vestigt de schrijver de aandacht op den brief der gemeente van Smyrna, nog geen jaar na den marteldood van haar bisschop aan die van Philomelium in Phrygië gericht. Voor een groot deel is deze brief, die zich gunstig van andere dergelijke geschriften onderscheidt [1]), door

1) Hoogst gunstig luidt o. a. het oordeel van Keim: „In der That gehört dieses Stück im Voraus zu den im guten Sinn erbaulichsten, schönsten und unanstössigsten, aber auch zu den einfachsten und wahrsten Märtyrerakten. Die Vorzüge liegen in der Schlichtheit und ungemeinen Natürlichkeit der Handlung, in der trefflichen Zeichnung des humanen, nur das Volk fürchtenden und selbst dann noch die Folter sparenden Prokonsuls, des ordinäreren, zuerst schmeichelnden, dann schmähenden und mishandelnden Irenarchen, des wüthenden, aber dann durch das drastisch improvisirte Nachfestspiel gesättigten Volks von Smyrna, Polykarp's selbst, des ehrwürdigen, feinen, geistreichen, aber auch noch im 86. Lebensjahre feurigen, auch dem Prokonsul gegenüber stolz ironischen Mannes, sammt seiner anhänglichen, ihn vor dem Tod schützenden und selbst aus dem Tod durch ihre freilich

Eusebius bewaard [1]) en meermalen, het laatst door Zahn, uitgegeven.

Behalve Polycarpus, waren er te Smyrna nog elf anderen, die met hem den marteldood stierven. Hun standvastigheid te midden der folteringen, hun aangedaan, moest aller bewondering opwekken. Zij waren gegeeseld, verbrand of den wilden dieren voorgeworpen. Boven allen wordt een zekere Germanicus geprezen. Een Phrygiër, genaamd Quintus, had zich voor het martelaarschap aangeboden, hetgeen de gemeente van Smyrna evenwel niet kon goedkeuren, daar het in strijd was met de leer van het evangelie. Later was hij dan ook bij het zien der wilde dieren beangst geworden en gaf gehoor aan den raad van den Proconsul, om den eed af te leggen en te offeren.

Maar het volk verlangde naar Polycarpus. Op raad zijner vrienden trok deze zich terug op een landgoed nabij de stad, waar hij één dag en één nacht bleef, voortdurend biddende voor alle gemeenten der wereld, gelijk zijn gewoonte was. Toen hij zijn hoofdkussen zag branden, was dit voor hem een teeken, dat hij levend verbrand moest worden. De wachters zochten hem te vergeefs, daar hij naar een ander landgoed gevlucht was. Eindelijk gelukte het hun, zijn schuilplaats te ontdekken. Een slaaf speelde de rol van Judas. In plaats van nogmaals te ontvluchten, sprak Polycarpus: „de wil des Heeren geschiede!" Aan de gerechtsdienaars liet hij spijs en drank voorzetten en bad gedurende twee uur, hetgeen allen met verbazing vervulde. Op een ezel wordt hij naar de stad gevoerd. Herodes, de εἰρήναρχος (het hoofd der politie) en zijn vader Nicetas gaan hem te gemoet, nemen hem in hun wagen op en zoeken hem te overreden, om den keizer te huldigen en te offeren. Nadat Polycarpus eerst het stilzwijgen bewaard had, geeft hij op hun herhaalde aansporing ten antwoord, dat hij daaraan geen gehoor zal geven. Men werpt

---

abergläubische Pietät auferweckenden Christengemeinde; sie liegen auch in der fast völligen Abwesenheit schauriger Märtyrerqualen sowie grober Wunder, die sonst zum Character dieser Geschichten gehören, sowie im Mangel geschichtlicher Einleitungen oder scheinbar pünktlicher Zeitbestimmungen" (*Aus dem Urchristenthum*, p. 95).

1) H. E., IV, 15.

hem uit den wagen, zoodat zijn scheenbeen gewond wordt. Te midden van een vreeselijk rumoer in het amphitheater hoort hij een stem uit den hemel: „heb moed, Polycarpus, wees sterk!" De Proconsul zoekt hem over te halen, om bij Caesar te zweren en te roepen: voer de atheïsten weg. Polycarpus breidt de handen over het volk uit, slaat de oogen ten hemel en spreekt: Voer de atheïsten weg. Maar op den raad van den Proconsul om Christus te lasteren, geeft hij ten antwoord: „86 jaren dien ik hem en hij heeft mij nooit onrecht gedaan; hoe zal ik mijn koning, die mij behouden heeft, verloochenen [1])?" Als alle pogingen van den Proconsul mislukken, laat hij driemaal door den heraut uitroepen: „Polycarpus heeft beleden, dat hij een Christen is." Hierop volgt het geroep der Heidenen en Joden uit Smyrna: „deze is de leeraar van Azië, de vader der Christenen, de verwoester onzer goden, die leert, dat men niet offeren en de goden niet vereeren moet." Zij verzoeken, dat een leeuw op hem worde losgelaten, hetgeen geweigerd wordt, omdat de dierengevechten reeds geëindigd waren (*ἐπειδὴ πεπλήρωκει τὰ κυνηγέσια*). Polycarpus moest dus levend verbrand worden.

Vooral de Joden toonden zich bijzonder ijverig in het halen van hout en takkenbossen uit de werkplaatsen en de badhuizen. Als de brandstapel gereed is, legt Polycarpus zijn kleederen af. Terstond na het einde van zijn gebed wordt de brandstapel aangestoken. De Christenen, *οἷς ἰδεῖν ἐδόθη*, aanschouwden een groot wonder: het vuur omwelfde het lichaam van den martelaar, evenals het zeil van een schip, terwijl een geur als van kostbare specerijen uit het vuur opsteeg. Toen de Heidenen bemerkten, dat het lichaam door het vuur niet verteerd werd, lieten zij hem met een zwaard doorsteken. Terstond vloeide een stroom bloed uit de wond en bluschte het vuur uit. Duidelijk bleek hier het groot onderscheid tusschen de ongeloovigen en de uitverkorenen.

De duivel, getuige van de kracht des martelaars, had gezorgd, dat de Christenen niet in het bezit kwamen van zijn

---

1) Hier zal wel de leeftijd, niet de tijd, die er sinds Polycarpus' doop verloopen was, bedoeld zijn. In strijd met de Hss: *ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη ἔχω δουλεύων* leest Eusebius: .... *ἔτη δουλεύω*.

lichaam. De hoofdman liet het lichaam verbranden, terwijl de Christenen de beenderen verzamelden, in hun oog kostbaarder dan edelgesteenten en goud. „Verhoore de Heer hun bede, dat zij den dag van zijn marteldood mogen vieren; zelfs de Heidenen gewagen overal van hem, die de kroon der onverderfelijkheid zal ontvangen!" [1])

Tot dusver de brief, waarvan wij een kort overzicht meenden te moeten laten voorafgaan.

Met het gevoelen van hen, die hier en daar de hand van den interpolator ontdekten, kan Réville zich niet vereenigen. Wanneer sommige pericopen niet van een schrijver der tweede eeuw afkomstig kunnen zijn, dan moet volgens hem het geheele geschrift later geplaatst worden. Met deze bewering kunnen wij moeielijk instemmen. Natuurlijk zullen zij, die het *Martyrium Polycarpi* binnen het jaar na den dood van den martelaar geschreven achten, eerder tot de gissing der interpolatie hun toevlucht nemen dan anderen, volgens wie het later moet geplaatst worden. Maar is het onmogelijk, dat de brief b. v. uit de derde eeuw afkomstig is en later een afschrijver nog hier en daar enkele woorden inlaschte?

Wij kiezen slechts één voorbeeld, om onze meening duidelijk te maken. Volgens H. 16 hadden bij den dood van Polycarpus twee wonderen plaats: door het bloed, dat uit het lijk vloeit, wordt het vuur uitgedoofd, terwijl een duif uit het doorboorde lichaam naar boven vliegt. Bestond er voor Eusebius, die het eerste wonder vermeldt, een reden om het tweede weg te laten? Zou hij het niet veeleer, wanneer hij het in de door hem gebruikte bron gevonden had, met dankbaarheid opgenomen hebben? Mij dunkt, wij handelen niet lichtvaardig, wanneer wij het laatstgenoemde wonder op rekening van een interpolator stellen, die misschien aan den heiligen geest dacht, welke bij Jezus' doop, gelijk een duif, op hem nederdaalde [2]). Of zullen wij liever den ganschen

1) De brief was volgens het slot (H. 20) door Marcion, op verzoek der Philomeliërs, opgesteld en moest ook aan de naburige gemeenten ter lezing worden gezonden. De beide laatste hoofdstukken, gelijk straks zal blijken, behooren niet tot den brief.

2) Vgl. Hilgenfeld *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 1874, p. 341; Keim, t. a. p., p. 166 verv. De conjectuur, om voor *περιστερά* te lezen: *περὶ στύρακα* is onaannemelijk.

brief op grond van deze plaats na Eusebius plaatsen?

Kan het „Martyrium Polycarpi" binnen een jaar na zijn dood geschreven zijn, gelijk de tekst te kennen geeft? [1]) Met verschillende geleerden oordeelt de schrijver, dat deze vraag op de volgende gronden ontkennend moet beantwoord worden: *a.* niet alleen zij, die zich vrijwillig voor het martelaarschap aanbieden (H. 4), worden veroordeeld, maar ook de cultus der martelaren wordt afgekeurd (H. 17), hoewel de beenderen des martelaars voor zeer kostbaar gehouden worden (H. 18). De brief verplaatst ons dus in een tijd, toen de Christenen de martelaars en hun reliquieën begonnen te aanbidden; *b.* de uitdrukking „ecclesia catholica" en „ecclesia catholica quae est Smyrnae," die vijfmaal in den brief voorkomt (H. 1, 5, 8, 16, 19), was vóór het einde der tweede eeuw onbekend; *c.* op sommige plaatsen wordt van Polycarpus gesproken, alsof er reeds eenige tijd na zijn dood verloopen was. (H. 16, 19).

Volgens Réville is de brief geschreven ± 200 [2]). Wij geven hem toe, dat hij niet vroeger geplaatst kon worden; maar zijn argumenten tegen hen, volgens wie de brief eerst ten tijde der vervolgingen onder Decius en Valerianus, dus in het midden der derde eeuw, geschreven is [3]), komen ons niet overtuigend voor.

De brief — zoo vernemen wij — herinnert meer aan Polycarpus dan dat hij anderen tot het martelaarschap opwekt. In een „Martyrium Polycarpi" was dit ook moeielijk anders te verwachten. Maar het is de vraag of die opwekkingen, voor de Christenen ten tijde van Decius allerminst overbodig, ontbreken. Als doel van het gansche verhaal wordt reeds aanstonds genoemd: *ἵνα ἡμῖν ὁ κύριος ἐπιδείξῃ τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέ-*

---

1) In H. 18 heet het: *ἔνθα* (de plaats, waar de beenderen bewaard werden) *ὡς δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον, εἴς τε τῶν προηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν.* Ik begrijp niet, hoe Réville kan beweren: (p. 18) „nobis autem haec conclusio incerta videtur, quum dubitandum sit an Smyrnaei jam a primo anno post Polycarpum martyrem ejus diem natalem celebrarint, nec e verbis prolatis pateat illum diem ante epistolam umquam commemoratum fuisse."

2) „Fortasse finem secundi aut initium tertii saeculi nos praeponere oportet." (p. 17).

3) O. a. Lipsius en Holtzmann. Het gevoelen van Keim, die het stuk onder Gallienus (260—268) geschreven acht, wordt niet vermeld.

λιον μαρτύριον (H. 1). Alle μαρτύρια, die in overeenstemming zijn met Gods wil, heeten μακάρια καὶ γενναῖα. δεῖ γὰρ εὐλαβεστέρους ἡμᾶς ὑπαρχόντας τῷ θεῷ τὴν κατὰ πάντων ἐξουσίαν ἀνατιθέναι (H. 2). En waartoe anders al de folteringen, waaronder de martelaars van Smyrna bezweken waren, wier standvastigheid aller bewondering moest opwekken, opgenoemd, dan om anderen tot volharding te midden van het zwaarste lijden aan te sporen?

Ook de Christologie zal beter in het begin der derde eeuw passen. In het gebed van Polycarpus (H. 14) heet God de Vader τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογήτου παιδός σου Ἰησοῦ χριστοῦ, Christus ὁ αἰώνιος ἀρχιερεύς, δι' οὗ σοὶ καὶ αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς μελλόντας αἰῶνας. In een gebed verwachten wij geen volledige Christologie. Een Christen uit de helft dier eeuw kon zeer goed Christus den geliefden Zoon des Vaders, den eeuwigen Hoogepriester noemen, zonder van ketterij beschuldigd te worden.

Réville houdt het verhaal van Polycarpus' marteldood voor geloofwaardig, natuurlijk met uitzondering van de wonderen en de gesprekken, door Polycarpus met Herodes en den Proconsul gevoerd [1]). Mij dunkt, al mocht iemand nog enkele andere restricties meenen te moeten maken, hij zou daarom nog niet den historischen grondslag, waarop het bericht rust, behoeven te ontkennen.

Volgens den brief werd Polycarpus gevangen genomen τῇ παρασκευῇ (H. 7) en naar de stad gevoerd en gedood ὄντος σαββάτου μεγάλου (H. 8). Deze tijdsbepaling heeft den uitleggers heel wat hoofdbrekens gekost. De verklaringen van Hilgenfeld, Steitz en Zahn worden gewogen en te licht bevonden [2]). Volgens onzen schrijver staat het vast, dat de „majus

---

1) „Primo quidem miracula, quamquam modice relata, negligi aut saltem ad nudam veritatem redigi oportet. Quod non difficile est, quum fere omnia, ut hodie dicunt, subjectivi generis sint (Cfr. vox e coelo; visio Polycarpi), caeteraque facile explanentur, sicut flamma veli formam imitata, quae e venti afflatu oritur, aut suavis Polycarpi odor, qui fortasse e lignis a balnariis allatis processit. Sicut omnes antiquitatis historiae scriptores orationes aut dialogos finxit narrator" (p. 18, 19).

2) Hilgenfeld denkt aan den 15den van Nisan, den dag van Jezus' dood, Steitz aan den Sabbat, die aan den Zondag der opstanding voorafging, Zahn aan het joodsche Purimfeest, dat in het jaar van Polycarpus' dood op een Zaterdag viel.

Nog andere meeningen hadden vermeld kunnen worden, o. a. die van Wieseler,

Sabbatum" een Zaterdag is, die in het jaar van Polycarpus' dood samenviel met den 15den van de maand Nisan, waarop bij de Joden zoowel als bij de Quartodecimanen het Paaschfeest aanving.

Wij zouden over meer ruimte moeten kunnen beschikken, indien wij hier deze moeielijke quaestie nauwkeurig wilden bespreken. Slechts één opmerking zij ons geoorloofd. Ik zie niet in, dat zij, die de tijdsbepaling van Polycarpus' dood niet voor historisch houden, maar op rekening van den schrijver brengen, aan het verhaal, gelijk Réville beweert, alle geloofwaardigheid ontzeggen [1]). Met hetzelfde recht zou een ander kunnen beweren: wie de wonderen en gesprekken voor onhistorisch houdt, ontneemt aan het verhaal alle historische waarde.

Het Appendix van den brief (H. 21 en 22) geeft nauwkeurige inlichtingen omtrent den dag en het jaar van Polycarpus' martelaarschap. Hij stierf — zoo lezen wij daar — op den tweeden van de maand Xanthicus, op den grooten Sabbat; door Herodes werd hij gevangen genomen, toen Philippus Trallianus Hoogepriester en Statius Quadratus Consul was. Maar verdient deze tijdsbepaling geloof? In welken tijd moet het Appendix geplaatst worden? Aan de beantwoording dezer vragen is het tweede gedeelte der dissertatie gewijd.

In het Aanhangsel worden vier afschrijvers genoemd: Irenaeus, de leerling van Polycarpus, Socrates van Corinthe, Gajus en Pionius; de laatste kan dus niet in den tijd, toen de brief werd opgesteld, geleefd hebben. De doxologie en de groeten van den schrijver in H. 20 bewijzen, dat de brief hier eindigt. Vreemd mag het heeten, dat de Proconsul, die in den brief achtmaal vermeld wordt, voor het eerst in het Appendix bij name genoemd is. De tegenstelling tusschen het eenjarig bestuur van den Proconsul en de eeuwige regeering

---

die den „grooten Sabbat" op den 16den van Nisan, den dag, waarop Jezus in het graf rustte, plaatst; van Keim, die hier den Paaschzaterdag, maar niet den 15den van Nisan vindt aangeduid.

1) Vreemd klinkt die bewering vooral, omdat Réville zelf later getuigt (p. 44): „indicio maioris Sabbati nonnulli minorem fidem adhibuerunt, quia epistolae auctor, ut Polycarpi martyrium Christi passioni similius redderet, sabbatum hoc fortasse finxerit; nec prorsus confutari possunt." Vgl. ook P. 64, 65.

van J. C. (*ἀνθυπατεύοντος Στατίου Κοδράτου, βασιλεύοντος δὲ εἰς τοὺς αἰῶνας Ἰησοῦ χριστοῦ*) komt slechts in Acta Martyrum van lateren tijd voor.

Van meer gewicht is de onbekendheid met het Appendix van Eusebius en Hiëronymus. Waarom zouden zij, die het jaar van Polycarpus' dood vermelden, deze data, die hun zoo welkom moesten zijn, weggelaten hebben?

En wie was Pionius, die als de vierde afschrijver optreedt? Eusebius noemt onder de martelaars na Polycarpus zekeren Pionius, die in den tijd van Markus Aurelius gestorven is. Maar volgens de Acta Pionii, die nog bestaan, stierf Pionius als martelaar onder Decius. Waren er dus twee Pioniussen? De Pionius, die in het Appendix op onzen brief getuigt: „ego vero Pionius e memoratis exemplaribus scripsi (nl. van Socrates), quum ea investigavissem juxta revelationem quam mihi patefecit beatus Polycarpus, sicut in reliquo sermone jam ostendam, et ea temporis longitudine paene corrosa collegissem" kan niet vóór de tweede helft der vierde eeuw geschreven hebben.

Meldt de brief, dat Polycarpus op den grooten Sabbat gestorven is, in het Appendix heet het: *μαρτυρεῖ δὲ ὁ μακάριος Πολύκαρπος μηνὸς Ξανθικοῦ δευτέρᾳ ἱσταμένου, πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Μαΐων σαββάτῳ μεγάλῳ, ὥρᾳ ὀγδόῃ* [1]). Volgens den macedonischen kalender, die ook in Azië in gebruik was, is Xanthicus de zesde maand van het jaar en begint 22 Februari. De sterfdag van Polycarpus was dus de 25ste Februari. Maar hiermede stemt niet overeen de bijvoeging volgens den romeinschen kalender: *πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Μαΐων*, d. i. 25 April [2]). Deze tijdsbepaling is zeker van later tijd, daar zij voor de gemeente van Philomelium, met den macedonischen kalender bekend, volkomen overbodig was. De laatste Redactor van het *Chron. paschale* (7de eeuw) plaatste Polycarpus' sterfdag op 24 Maart, waarschijnlijk met het oog op den „majus sabbatum" van dezen brief. Eindelijk heeft de roomsche kerk

1) De Cod. Mosquensis uit de 13de eeuw, onlangs door Gebhardt uitgegeven, leest: *hora nona*.

2) De Cod. Mosquensis leest: juxta Romanos a. d. VII Kal. Martias. Deze tijdsbepaling stemt overeen met de gewoonte der grieksche kerk, die den sterfdag van Polycarpus op 23 Februari viert.

altijd op 26 Januari den dood des martelaars herdacht.

Wat al verschillende data: de „majus sabbatum", de 23ste Februari, de 25ste April, de 24ste Maart en de 26ste Januari! Volgens Réville moet tusschen de beide eersten gekozen worden en die keuze is niet moeielijk. „Indicatio majoris sabbati pluribus melioribusque testibus quam altera sustentatur; eam in ipso Actorum corpore Eusebius aeque ac nos legit; iisdem verbis et illic et in appendice ab omnibus librariis et graecis et latinis repetita est; a Chronicorum paschalium auctore et Actorum Pionii scriptore transscripta est. E contrario indicium secundi diei mensis Xanthici in sola appendice reperitur, librariis de conveniente latina translatione sibi invicem adversantibus." De conclusie luidt: „neutrum indicium tantum valet, ut alterum prorsus evertat; nobis vero indicatio majoris sabbati minus incerta videtur."

Een geheel tegenovergesteld gevoelen werd o. a. door Lipsius verdedigd. Volgens hem is alleen de 2de Xanthicus als de dag van Polycarpus' marteldood historisch gewaarborgd, zoodat de traditie der grieksche kerk aannemelijk is [1]). Hilgenfeld trachtte te bewijzen, dat de „groote Sabbat" en de 2de der maand Xanthicus op denzelfden dag vielen. Naar de „syromacedonische" telling, door de Quartodecimanen in Klein-Azië gevolgd, was Xanthicus de 7de maand en begon op 25 Maart. Nu viel in het jaar 156 (volgens Hilgenfeld het sterfjaar van Polycarpus) de „groote Sabbat", d. i. de 15de van Nisan, ook op 26 Maart [2]). Keim daarentegen houdt de tijdsbepalingen van het Aanhangsel voor geheel onaannemelijk, met uitzondering van die, welke het met den brief gemeen heeft. Hij houdt dus vast aan den „grooten Sabbat," die volgens hem in 166, dat hij voor Polycarpus' sterfjaar houdt, op 6 April viel [3]).

Ook wij geven aan de tijdsbepaling in den brief de voorkeur boven die van het Aanhangsel, al zouden wij niet beslist de eerste voor historisch durven verklaren. Het laatste is zeker $1^1/_2$ eeuw jonger dan de brief en kan niet vóór de

---

1) Vgl. *Z. f. w. Th.*, 1874, p. 195 verv.
2) Vgl. t. a. p., 1879, p. 168 verv.
3) Vgl. *Aus dem Urchr.*, p. 158 verv.

vijfde eeuw geschreven zijn, al ware het alleen hierom, dat het aan Hiëronymus in het laatst der 4de eeuw nog onbekend was [1]).

Het laatste hoofdstuk van het proefschrift is aan de beoordeeling van Waddington's conjectuur gewijd.

Wij herinneren ons, dat Polycarpus volgens het Appendix den marteldood stierf onder het Proconsulaat van Statius Quadratus [2]). In welk jaar bekleedde hij dit ambt? Volgens Waddington van 154—155 en wel op de volgende gronden: In de vierde zijner *ἱεροὶ λόγοι* [3]) verhaalt Aelius Aristides, dat hij in de gunst deelde van den Proconsul Quadratus, waarop een weinig later volgt: Severus was, naar ik meen, Proconsul in het jaar vóór mijn vriend. Die vriend kan niemand anders dan Quadratus zijn, daar op de vorige bladzijden alleen van hem sprake is. Het komt er dus op aan, het jaar van Severus' proconsulaat te berekenen.

Uit dezelfde rede blijkt, dat Aristides aan de oevers van den Aesepus, een rivier in Mysië, gekomen is in het tiende jaar zijner ziekte, onder het proconsulaat van Severus. Dit jaar moet tusschen 153 en 154 gevallen zijn, daar het tweede jaar 145 tot 146 was. Maar waarop rust die laatste bewering?

Aan het eind der bovengenoemde rede verhaalt Aristides, dat Julianus, de Proconsul, hem te Pergamus, waar hij pas teruggekomen was, de behulpzame hand had geboden, om de hem ontroofde goederen terug te ontvangen. Reeds in zijn tweede rede was sprake van zijn kortademigheid en van zijn terugkeer te Pergamus, na een afwezigheid van één jaar en enkele maanden, waar hij thans weder zijn plichten als redenaar waarnam. In het tweede jaar zijner ziekte kwam hij dus

---

1) Ik begrijp niet, hoe Réville kan schrijven: (p. 34) „Keim quidem quintum saéculum profert; nescio autem quam ab causam."

2) Groot is hier het aantal variae lectiones in de Hss.: de Proconsul heet ook Stratius, Status Quadratus, Stratius Coratus en in het Chron. pasch. Tatius Codratus.

3) Zij werden ± 175 geschreven.

te Pergamus terug, toen Julianus Proconsul was. Nu blijkt uit een efezische inscriptie, dat Julianus Proconsul van Azië was, toen Antoninus voor de achtste maal de potestas tribunicia bekleedde, dus in het jaar 145. Men vergete evenwel niet, dat de Proconsuls niet bij het begin van het jaar, maar in April of Mei hun ambt aanvaardden. Het blijkt dus niet, of Julianus van 144—145 of van 145—146 Proconsul was. Maar op een efezische munt, bij gelegenheid van het huwelijk van M. Aurelius met Faustina geslagen, komt de naam van Julianus voor. Is dit huwelijk gesloten in 146, dan was Julianus Proconsul van Mei 145 tot Mei 146. Het tweede jaar van Aristides' ziekte viel dus in 145—146, het tiende, toen Severus Proconsul was, in 153—154, zoodat Quadratus, Severus' opvolger, van 154—155 het proconsulaat in Azië bekleedde.

Nog komt in de Fasti consulares een zekere L. Statius Quadratus als Consul voor in het jaar 142. Daar nu tusschen het Consulaat en het Proconsulaat over Azië gewoonlijk twaalf jaar verliepen, moet deze Quadratus dezelfde zijn als de bovengenoemde.

Eindelijk herinnerde Waddington aan een grafschrift te Magnesia, waarop de naam van Statius Quadratus en de uitdrukking voorkomt: *εἰς τὸν Καίσαρος φίσκον.* Hieruit zal blijken, dat zijn Proconsulaat niet onder M. Aurelius en L. Verus, maar onder Antoninus Pius viel. Dit argument vervalt, wanneer Mommsen recht heeft met zijn bewering, dat genoemde uitdrukking meer op het ambt dan op de keizers zelve doelt.

Waddington meent dus het bewijs geleverd te hebben, dat Polycarpus in 155 gestorven is, in welk jaar bovendien de 2de der maand Xanthicus of de 23ste Februari op een Sabbat viel, dus geheel in overeenstemming met de tijdsbepalingen van het Appendix.

De hypothese van den franschen geleerde vond bij velen ingang. Lipsius nam haar met een kleine wijziging over. Het is volgens hem onzeker, hoe Aristides de jaren zijner ziekte berekende. Indien hij in den winter van 144 op 145 krank werd, dan valt het begin zijner ziekte ongeveer met het jaar 145 samen. Daar nu de jaren van Aristides' krankheid zeker niet berekend moeten worden naar de tijdrekening, die toen in

Klein-Azië gebruikelijk was (het burgerlijk jaar begon op 24 September), maar naar den aanvang der ziekte, valt de ontmoeting van Julianus en Aristides in het voorjaar van 146 en het elfde jaar der ziekte in 155. Quadratus was derhalve Proconsul van 155 - 156 en Polycarpus stierf in het laatste jaar. Ook Gebhardt, Hilgenfeld en Renan verkozen het laatste jaar [1]).

Maar Waddington's conjectuur heeft niet minder warme bestrijders gevonden, vooral in Wieseler, Keim en thans ook in Réville. Laat ons met zijn voornaamste argumenten kennis maken.

De chronologische berekeningen, aan Aristides ontleend, kunnen volgens hem nooit tot zekerheid leiden. Waddington schijnt de beide laatste hoofdstukken niet als een Appendix van later tijd te beschouwen. Volgens hem behoorden zij van den aanvang af bij den brief. Had hij de gronden van hen, die het tegendeel beweren, niet moeten weerleggen? Naar zijn gevoelen dwaalde Eusebius in de bepaling van Polycarpus' sterfjaar, omdat in zijn tijd het Proconsulaat van Azië vóór het Consulaat verkregen werd. Maar met hetzelfde recht zou men kunnen beweren, dat de onbekende schrijver van het Aanhangsel in een dergelijke dwaling verviel [2]). Bovendien, zijn de getuigenissen van Eusebius, Hiëronymus en den schrijver van het Chron. pasch. zonder waarde, die allen hierin overeenstemmen, dat Polycarpus onder M. Aurelius den marteldood gestorven is?

Volgens Réville zijn de bewijsgronden van Keim tegen Waddington van geringe waarde; het zijn gissingen, waardoor geen

---

1) Ten onrechte rangschikt Réville onder de voorstanders van het jaar 155 ook Renan (p. 58). De boven aangehaalde plaats uit *L'église chrétienne* schijnt hem onbekend.

In het dezer dagen verschenen nommer van het *Z. f. w. Th.* (p. 223) schrijft Rudolf Hilgenfeld: „Polykarp von Smyrna . . ., der nach den neueren Untersuchungen am [23 Febr. oder] 26 März [155 oder] 156 in Smyrna lebendig verbrannt ward."

2) In 142 was L. Statius Quadratus, in 167 T. Numidius Quadratus Consul. „Wie, wenn unser Verfasser sogar in Uebereinstimmung mit Eusebius, den er sicher kannte, aus den Konsulatsverzeichnissen den der chronologischen Situation bei Eusebius entsprechenden Prokonsul zu ziehen sich bemühte, nur übersehend, dass der Prokonsul des Jahres 167, der sonst nicht übel gewählt war, auch von der Uebung jener Zeit abgesehen, dass der Prokonsul erst nach etwa 12 Jahre eintrat, wenigstens nicht im gleichen Jahre Prokonsul werden konnte!" (Keim t. a. p. p. 148).

zekerheid is te verkrijgen. Het komt mij voor, dat de schrijver tegenover dezen grondigen duitschen geleerde, wiens vroegtijdige dood voor de wetenschap een onherstelbaar verlies mag heeten, onbillijk is. Het heeft den schijn, alsof het argument, waaraan Réville de grootste waarde hecht: *Polycarpus' reis naar Rome*, door Keim stilzwijgend is voorbijgegaan, terwijl daaraan bij hem juist een voorname plaats wordt toegekend.

Polycarpus kwam te Rome, toen Anicetus aldaar bisschop was. Hij aanvaardde zijn episcopaat waarschijnlijk in 155, op zijn vroegst in 154, op zijn laatst in 156 en bekleedde het gedurende 11 jaar. Gesteld nu, wat onwaarschijnlijk is, dat Polycarpus tegen het eind van 154 te Rome gekomen is, waar hij, gelijk Irenaeus meldt, krachtig tegen de ketters opgetreden is, dan kan hij toch moeielijk den 23sten Februari van het volgende jaar, zooals de hypothese van Waddington beweert, te Smyrna als martelaar gestorven zijn. En is een reis van Klein-Azië naar Rome op bijna zes-en-tachtigjarigen leeftijd waarschijnlijk? [1]) Voeg hierbij, dat volgens Eusebius en Hiëronymus tusschen het verblijf te Rome en den dood te Smyrna een aantal jaren verliepen.

Het bevreemdt mij, dat Réville met stilzwijgen voorbijgaat Polycarpus' ontmoeting te Rome met Marcion, waarop Keim de aandacht heeft gevestigd. Bekend is het bericht van Irenaeus, volgens hetwelk Polycarpus op de vraag van Marcion: *ἐπιγνώσκεις ἡμᾶς*; ten antwoord gaf: *ἐπιγνώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ σατανᾶ.* Marcion moet dus toen reeds, gelijk ook Lipsius toegeeft [2]), langen tijd met succes te Rome werkzaam zijn geweest. Nu valt, volgens Irenaeus, Marcion's bloeiperiode onder Anicetus. Kan zij zich moeielijk tot het allereerste jaar

---

1) Aan de volgende redeneeringen van Renan zal niemand eenige waarde toekennen: „Les résultats de M. Waddington paraissant décisifs, s'il fallait, pour être conséquent à ces résultats, reculer un peu l'arrivée d'Anicet au pontificat, on ne devrait pas hésiter, vu surtout que les listes pontificales offrent un trouble à cet endroit, et que plusieurs listes mettent Anicet avant Pius. Les voyages de Smyrne à Rome étaient ce qu'il y avait de plus facile. Un négociant d'Hierapolis nous apprend dans son épitaphe qu'il a fait soixante-douze fois le voyage d'Hierapolis en Italie en doublant le cap Malée; ce négociant continua par conséquent ses traversées jusqu'à un âge aussi avancé que celui où Polycarpe fit son voyage de Rome" (*L'Antechrist*, p. 567).

2) t. a. p. p. 207.

van diens episcopaat beperkt hebben, dan blijkt de hypothese van Waddington onhoudbaar.

De slotsom, waartoe de schrijver gekomen is, geeft hij in de volgende woorden weder: „Satis habeamus, ut certe sciamus, Polycarpum, aetate jam provecta, circa annum 160 Smyrnae martyrem mortuum esse, et ut pronius ad fidem judicemus Polycarpum, juxta indicium „majoris sabbati" et secundum testimonia scriptorum ecclesiasticorum, Marco Aurelio regnante, fortasse a. 166, tempore magnorum ludorum, qui vere Smyrnae habebantur [1]), ac verisimiliter tempore festivitatis paschalis martyrium tulisse. Nihil prodest affirmare ubi dubitare tutius est."

Wij eindigen met den wensch, dat deze dissertatie, waaronder de Praeses een „Vidi ac perlegi," de deken der faculteit een „Vidi" en de rector der parijsche Academie een „Typis mandetur" plaatste, de eersteling moge zijn eener reeks van theologische studiën, die zeker ook in Holland met belangstelling zullen worden ontvangen.

1) De Dionysia magna werden omstreeks de voorjaarsnachtevening van den negenden tot den vijftienden der aan Artemis gewijde maand Elaphobelion (= Nisan) gevierd.

6 April '81 Dr. M. A. N. Rovers.

LUCAS XIII : 1—5.

Men staat dikwijls verbaasd, ziende, hoe diep in het godsdienstig leven eener Christelijke bevolking het Joodsch element heeft wortel geschoten. De Joodsche loten op den Germaanschen stam verdienen de aandacht. Vooral, waar zij gevaarlijk worden, door op het zedelijk-godsdienstig leven een invloed te oefenen, die in strijd is met de beginselen van het Christendom. Zoo is — om bij dit voorbeeld ons nu te bepalen — de waarlijk niet zeldzame voorstelling, dat de rampen, die een individu of een gansche natie treffen, straffen voor de zonden zijn, door en door Joodsch en gevaarlijk voor het zedelijk-godsdienstig leven. Natuurlijk is het onze plicht haar te bestrijden met alle wapenen, die wij uit het tuighuis des Christendoms kunnen halen.

Mogen wij onder die wapenen ook de boven aangehaalde pericoop rekenen? Aan de beantwoording dier vraag zijn de volgende regelen gewijd. Vooraf laten wij gaan een overzicht van den inhoud en de meest gewone opvatting dezer plaats.

Op zekeren dag kwamen eenige menschen tot Jezus met het droevig bericht, dat Pilatus een aantal Galileërs bij hun offer in het voorhof des tempels had laten ombrengen, zoodat hun bloed zich met de offeranden gemengd had. Om welke reden die moord was gepleegd is niet bekend. Reeds oudtijds dacht men, dat deze Galileërs aanhangers waren van Judas den Galileër. Het is althans niet onwaarschijnlijk, dat Pilatus een oproerige beweging heeft willen voorkomen. Men heeft gegist, dat de offerande een zekere wijding van hunne samenzwering moest zijn; of dat zij bij het offermaal zich nauwer aan elkander zouden verbinden. Om de samenspanning in hare geboorte

te vernietigen liet de landvoogd hen bij het slachten van de offerdieren dooden en zoo stroomde hun bloed door dat der offeranden heen. Dus luidde de treurige mededeeling.

Ook zonder daarbij met Dr. Van Koetsveld aan een strikvraag te denken, in denzelfden geest als de bekende vraag of het geoorloofd was den keizer schatting te betalen, ten einde eveneens er misbruik van te maken òf bij het volk òf bij den landvoogd, denk ik wel, dat er in de houding der berichtgevers iets moet gelegen hebben, hetwelk Jezus aanleiding gaf tot zijn antwoord; een wederwoord, dat zich geheel buiten de staatkunde houdt, maar uit dit droevig voorval aanleiding tot een ernstige vermaning neemt.

„Meent gij — zoo spreekt hij — dat deze Galileërs zondaars waren boven al de Galileërs, omdat zij zoo iets ondergaan hebben? Neen, zeg ik u; maar zoo gij u niet bekeert zult gij allen evenzeer omkomen." Tegelijkertijd herinnerde hij zijn toehoorders aan een ander ongeluk, dat had plaats gehad bij den toren in Siloam. Misschien was het bij gelegenheid, dat Pilatus een nieuwe waterleiding liet aanleggen uit den Siloah; mogelijk wordt een toren van den stadsmuur bij het bad Siloam bedoeld. Hoe dat zij, de toren was ingestort en achttien menschen waren onder de puinhoopen bedolven. „Of die achttien, op welke de toren in Siloam viel en die hij doodde," zoo ging Jezus voort, „meent gij, dat zij schuldenaars waren boven al de menschen, die te Jeruzalem wonen? Wederom, neen, zeg ik u; maar zoo gij u niet bekeert, zult gij allen eveneens omkomen."

Gewoonlijk nu meent men, dat Jezus met deze woorden de Joodsche vergeldingsleer bestrijdt, die beschouwing, volgens welke iedere ramp, welke den mensch trof, aan te merken was als een straf voor zijn zonde. Nauw verband bestond er tusschen lot en leven. Aan de betrachting van Jahveh's geboden was voorspoed, aan het verzet tegen hem rampspoed verbonden. Vandaar, om enkele voorbeelden in herinnering te brengen, vandaar de hongersnood tijdens Davids regeering als straf voor het door Saul aan de Gibeonieten gepleegde onrecht. Vandaar de overtuiging van Jobs zoogenaamde vrienden, dat ook dezen grooten lijder groote zonden aankleefden. Vandaar de boetpsalm: „Uit diepten van ellenden

roep ik tot u, o Jahveh! Mogen uwe ooren acht geven op mijn smeekingen en gij mij vergeven (mijn zonden, die oorzaak dezer ellende zijn)."

Tegen die leer nu verzet Jezus zich hier. Althans indien wij de meest gangbare opvatting voor de ware mogen houden en instemmen met het woord van Van der Palm: „Naar de denkwijs dier tijden beschouwde men het ongelukkig lot dier Galileërs als een straf van den Hemel en meende, dat zij, die het getroffen had, groote zondaars, grooter dan anderen moesten geweest zijn. Dit wanbegrip wil Jezus tegengaan; maar uit dit voorval tevens aanleiding nemen tot een allergewichtigste waarschuwing, dat de gansche natie zich ontwijfelbaar een gelijken ondergang zou op den hals halen, zoo zij den Messias, hun door God gezonden, verwierpen." De aanteekening op deze plaats in de Synodale vertaling van het Nieuwe Testament is dezelfde meening toegedaan. „Jezus — zoo heet het daar — weerspreekt hier het wanbegrip zijner tijdgenooten, dat ieder smartelijk ongeval straf voor zonde is, doch neemt daaruit tevens aanleiding om zijne hoorders te waarschuwen tegen het treurig lot, dat henzelve treffen zou, indien zij voortgingen door hun onbekeerlijk gedrag de goddelijke liefde en lankmoedigheid te verachten." En in het door Dr. Hooijkaas bewerkte gedeelte van „den bijbel voor jongelieden" lezen wij: „Verschillend was zeker de indruk, dien deze nieuwstijding (van de ramp te Jeruzalem) op de hoorders maakte; de vurigsten balden de vuist en sloegen het oog naar boven, of de maat van Israëls verdrukkingen door deze vervloekte heidenen nog niet tot overvloeiens toe vol gemeten en het uur der verlossing nog niet geslagen was. Anderen, bedaarder en minder gevoelig, schudden het hoofd, meenende, dat hierin stellig een rechtvaardig oordeel des Heeren over de gevallenen was op te merken. Maar Jezus, terwijl hij zich met nadruk tegen deze Joodsche vergeldingsleer aankantte, ging niet minder ernstig die opwinding tegen en drong allen, veeleer in die bloedige gebeurtenis de voorbode te zien van hetgeen hunzelven boven het hoofd hing."

De hier voorgestane opvatting is de algemeen gangbare. Of zij echter de juiste is meen ik te mogen betwijfelen.

Meent gij, dat deze Galileërs zondaars waren boven al de

andere Galileërs, omdat zij zoo iets ondergaan hebben? Of die achttien, op wie de toren in Siloam viel en die hij doodde, meent gij, dat zij schuldenaars waren boven al de menschen, die te Jeruzalem wonen? Zoo luidt Jezus' vraag. De woorden *παρὰ πάντας* toch duiden niet comparatief aan, dat zij *grooter* zondaars waren, maar dat zij het waren *in onderscheiding* van anderen, die waanden het niet te zijn; dus m. a. w.: *boven* anderen. In denzelfden geest heet het in de gelijkenis van den Farizeër en den Tollenaar: *κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον* (aldus moet de tekst luiden, gelijk Prof. Scholten in „het Paulinisch evangelie" heeft aangetoond, in plaats van de onverstaanbare lezing: *ἢ γὰρ ἐκεῖνος*). Hij ging naar huis gerechtvaardigd *boven genen*. Het *δικαιοῦν* laat geen *μᾶλλον* of *πλεῖον* toe. Iemand wordt gerechtvaardigd of niet. Bovendien duidt *παρά* met den accusatirus nergens den comparativus aan, maar wel, „dat iemand of iets boven, d. i. in onderscheiding van een ander, of iets anders vooruit heeft, wat die of dit andere niet is." De tollenaar had dit boven den Farizeër vooruit, dat hij gerechtvaardigd werd en de Farizeër niet. Evenzoo zegt Jezus, dat die vermoorde en verpletterde Joden geen zondaars waren boven, in onderscheiding van anderen, die waanden het niet te zijn. Meent gij, dat zij zondaars waren boven u? Neen, zeg ik u; zij volstrekt niet meer dan gij. Dus: zij en gij, *allen* zijn zondaars. Waarschijnlijk ligt hierin wel een Paulinische tendenz. Maar dit is zonder twijfel de bedoeling van Jezus' gezegde. Hij keurt den waan af, alsof bijzondere rampen een teeken zijn, dat zij, die alzoo getroffen worden, in de schatting van God zondaars zijn boven anderen

Maar is dat bestrijding van de Joodsche vergeldingsleer? Wordt hier niet veeleer toegestemd, dat die rampzalige slachtoffers zondaars waren? Had Jezus, ware het hem om bestrijding van die leer te doen geweest, niet veeleer doen uitkomen, dat zij *geen* zondaars waren; niet alsof zij in de volmaaktheid konden roemen, maar gelijk hij meermalen onderscheid maakte tusschen boozen en goeden? Dan had zijn vraag moeten luiden: Meent gij nu werkelijk, dat deze Galileërs zondaars waren, omdat zij op zoo wreedaardige wijze zijn omgebracht? Gelooft gij werkelijk, dat de val van dien toren,

waaronder zooveel menschen verpletterd werden, een teeken was van Gods ongenoegen over achttien zondaars? Ziet gij hierin een bewijs van zondigheid? En daarop had dan dit antwoord moeten volgen: Neen zeg ik u. Wat hun overkwam had ook u kunnen overkomen, wanneer gij juist te dien dage uw offer in den tempel had gebracht of u juist in dien oogenblik op de noodlottige plek bij Siloam hadt bevonden. Dat gij nog leeft is volstrekt geen bewijs van uw meerdere voortreffelijkheid. Of wel, wanneer hij met het wapen zijner godsdienstige overtuiging had willen strijden, hij had in den trant van den schrijver van het boek Job de vergeldingsleer aangevallen met de feiten van werkelijkheid en ervaring.

Maar neen, op de vraag volgt een gansch ander antwoord dan zich liet verwachten. Juist in dat antwoord ligt een sterk bewijs voor ons gevoelen. Ook de zoo even aangehaalde voorstanders van de traditioneele opvatting hebben dat gevoeld, getuige hunne bijvoeging: Jezus laat op zijne bestrijding van de Joodsche vergeldingsleer een ernstige waarschuwing volgen, dat allen zullen omkomen, als zij zich niet bekeeren. Juist deze aankondiging echter, dat zij evenzeer zullen omkomen, indien zij niet veranderen van levenswijs en levensbeginsel, bewijst, dat Jezus verband ziet tusschen de zonde en dit ongeluk, en het evenals zijn tijdgenooten als een straf beschouwt; althans dat hij in dezen oogenblik niet aan bestrijding van die meening denkt.

Indien gij u niet bekeert, zult gij allen evenzeer omkomen. *Allen.* Nu had het ongeval nog maar *enkelen* getroffen; niet omdat zij de schuldigsten waren, maar, gelijk Meyer terecht verklaart, omdat zij ten voorbeeld werden gesteld voor de geheele natie. Zij zijn geen zondaars in onderscheiding van u; zij zijn het even goed als gij het zijt. Maar indien gij door u niet te bekeeren hun gelijk blijft zal een gelijk lot u treffen. Ook op de onbekeerlijkheid van het nog levende geslacht zou de straf volgen, gelijk die onbekeerde Galileërs en Jeruzalemmers door zoo harde slagen getroffen waren. *Evenzeer*, ja *eveneens* zouden zij omkomen, die zich niet bekeerden.

Het verschil tusschen ὁμοίως en ὡσαύτως doet de Statenvertaling uitkomen, sprekende van *desgelijks* en *insgelijks*; de Synodale vertaling niet, die beide keeren het oorspronkelijke

door *evenzeer* weergeeft. Groot is het onderscheid inderdaad niet; al „duidt ὁμοίως misschien nog meer de geheele *gelijkvormigheid* aan, zooals ὡσαύτως de volle *zekerheid*, dat iets ook, dat het evenzeer gebeurt." Maar zeker is het beter aan een gelijkvormige vertaling de voorkeur te geven dan door het verschil in acht te nemen eene spitsvondigheid in de hand te werken, als van Bengel en anderen, die niet nalaten op te merken hoe de uitkomst aan de uitspraak heeft beantwoord. Immers de Joden zijn gestraft door hetzelfde volk, waaruit Pilatus afkomstig was; en ten zelfden tijde, namelijk tijdens het Paaschfeest, terwijl de offeranden rookten; en eveneens door het zwaard. Nu is de gedachte aan een beschrijving van de verwijderde toekomst zeker niet bij Jezus opgekomen. 't Is geen voorspelling, die hij doet; maar als zijn heilige overtuiging spreekt hij uit: Indien gij u niet bekeert zult ook gij voor uw zonden gestraft worden; evenals deze Galileërs en Jeruzalemmers, omdat ook zij zondaars waren, jammerlijk getroffen zijn.

Zeker, Jezus keurde de Joodsche vergeldingsleer af, evenzeer als Job, ja sterker nog dan deze, door zijn geloof in den *Vader*. Hij keurt het denkbeeld der Joden af als een door en door onzedelijke gedachte, die meer van het gevoel van wraak uitging dan van het gevoel van recht. Jahveh mocht de beleediging zijner majesteit wreken, niet alzoo de Vader. Een goed, rechtgeaard vader kent geen wraak, hij weet alleen van liefde. Jezus bestrijdt het recht van wedervergelding: oog om oog en tand om tand; en ook hier zou hij kunnen spreken: Indien gij, die boos zijt, weet te moeten liefhebben en niet uzelf te wreken, hoeveel te meer uw Vader, die in de hemelen is. Geheel in den geest van Jezus is ongetwijfeld het woord, hetwelk de vierde evangelist hem in den mond heeft gelegd als antwoord op de vraag der leerlingen: „Rabbi! wie heeft gezondigd, deze blindgeborene of zijne ouders?" Noch deze heeft gezondigd, noch zijne ouders!

Maar in Lucas XIII : 1—5 treffen wij geene bestrijding van die vergeldingsleer aan. Veeleer vinden wij hier den eisch van Jezus tot *bekeering*; een eisch, zóó sterk aangedrongen, dat zelfs de vergeldingsleer wordt geduld, ten minste aan bestrijding niet wordt gedacht. Jezus sluit zich aan de denk-

beelden der Joden aan om te meer hun gemoed te kunnen treffen. Meent gij, dat zij zondaars zijn boven u? Neen, zeg ik u. Zij zijn zondaars en daarom gestraft; maar gij zijt evenzeer zondaars en indien gij u niet bijtijds bekeert zult gij allen evenzeer omkomen. Laat dit u een ernstige les zijn, een teeken van hetgeen hun overkomt, die zich niet bekeeren!

Bekeert u! zoo klinkt ons tegen op den drempel des Nieuwen Verbonds, uit den mond van den boetgezant, die meer dan een profeet mocht heeten. Bekeert u! zoo spreekt de stichter des Nieuwen Verbonds zelf. En de apostelen hooren wij in denzelfden geest spreken. Legt den ouden mensch der zelfzucht af van dag tot dag. Weet, dat wie een zondaar bekeert, eene ziel van den dood zal redden. Bekeering is de groote eisch des Christendoms. Op haar dringt Jezus bij iedere gelegenheid aan. Ook nu weer neemt Christus uit dit ongeval oorzaak, zooals de kantteekenaar van de Statenvertaling zegt, de scharen te vermanen tot bekeering. En de onbekeerlijkheid brandmerkt hij als een zeer strafbare zonde!

Hoe schoon volgt bij deze opvatting van de pericoop de treffende gelijkenis van den *onvruchtbaren vijgenboom*. Het oordeel Gods nadert zeker. Nog ééne poging om het volk tot inzicht te brengen; maar dan.... Doch, nog is het tijd. Bekeert u dan! Anders zult gij allen evenzeer omkomen. Doch God heeft geen lust in den dood des zondaars, maar dat de zondaar zich bekeere van zijn weg en leve!

Oost-Voorne. J. HERDERSCHEÊ.

BOEKBEOORDEELING.

Die Theorie der Trennung von Kirche und Staat geschichtlich beleuchtet. Rektoratsrede gehalten am Stiftungsfeste der Universität Bern den 15 Nov. 1880 und in erweiterter Gestalt sowie mit einem literarischen Anhang dem Druck übergeben von Dr. Friedrich Nippold, d. Z. Rektor. Bern, Druck und Verlag von K. J. Wyss. 1881.

Evenals onder ons, schijnt in Zwitserland de gewoonte te bestaan, dat op den *dies* der Universiteit de tijdelijke Rector M. in het openbaar eene plechtige redevoering uitspreekt. Te Bern trad bij die gelegenheid ten vorigen jare de Hoogleeraar Nippold op. Te algemeen en te gunstig is deze geleerde in ons vaderland, bij velen zelfs persoonlijk, bekend en te groot is zijne belangstelling in onze Nederlandsche toestanden en letterkundige voortbrengselen, dan dat wij niet wederkeerig zouden belang stellen in hetgeen door hem gesproken werd en thans in het licht gegeven is. Ik heb daarom ook geen oogenblik geaarzeld, om, hiertoe aangezocht, bovengenoemd geschrift van zijne hand aan te kondigen en, zooveel noodig is, te beoordeelen. Het onderwerp, door hem ter sprake gebracht, is in elk geval gewichtig genoeg, om onze vernieuwde overweging te verdienen. Wie weet niet, hoezeer daarover de gevoelens uitéénloopen? Nog in 1875 hebben onder ons de hoogleeraren Opzoomer en Rauwenhoff tegenovergestelde beschouwingen daaromtrent door den druk gemeen gemaakt. Neigde eerstgenoemde tot aanbeveling van het in Duitschland, blijkens de

bekende Meiwetten, gevolgde stelsel, zijn bestrijder vatte het woord op voor de meer consequente toepassing van het beginsel der scheiding van Kerk en Staat. Werd deze geacht, de lessen der praktijk daarbij niet genoegzaam in het oog te houden, noch ook den Staat te wapenen tegen mogelijk gevaar van de zijde der vrije Kerk, de gang van zaken in Duitschland is toch ook waarlijk niet zoodanig geweest tot op dezen dag, dat wij niet zouden wenschen verschoond te blijven van de hoogst bedenkelijke verwikkelingen, die aldaar zich hebben voorgedaan en nog altijd voortduren. Voor Nippold bestond er in hetgeen ten vorigen jare in Genève is voorgevallen gereede aanleiding, om gezegde theorie der scheiding opzettelijk ter sprake te brengen en geschiedkundig toe te lichten. De algemeene volksstemming in dat Kanton had uitspraak gedaan en zich met groote meerderheid verklaard tegen de voorgestelde radikale toepassing dier theorie, de opheffing van het budget van eeredienst. Allerleerzaamst was daarbij de schakeering der partijen *pro* en *contra* geweest en hevig de strijd, die aan de beslissing was voorafgegaan. Geen wonder, dat Nippold van zijn kerkhistorisch standpunt daarover nog wel iets te zeggen had, niet om zich in den partijstrijd, die trouwens geeindigd was, te mengen, noch ook om na te pleiten op de gevallen beslissing, die hij van heeler harte kon toejuichen, als wel om het beginsel toe te lichten, de lessen der geschiedenis luide te doen hooren en, met het oog op Bern en zijne belangen, den verkregen uitslag daaraan te toetsen. Zijne redevoering, in meer beknopten vorm voorgedragen, is bij de uitgave tot niet minder dan *zestig* bladzijden uitgegroeid en bovendien van aanteekeningen voorzien, wier rijkdom, vooral wat het gebeurde te Genève betreft, bijkans overstelpend heeten mag.

Drie bijzonderheden worden door hem achtereenvolgens behandeld: Uit welke oorzaken is de theorie der scheiding van Kerk en Staat voortgekomen en zóó algemeen verbreid geworden? — In hoeverre heeft dat beginsel zich als theoretisch rechtmatig en practisch uitvoerbaar bewezen? — En waarop rust de overtuiging, dat „die Genfer Abstimmung als ein Sieg „des nüchternen, politisch geschulten Schweizersinnes über eine „antinationale Schuldoctrin angesehen werden konnte?"

Geschiedkundig laat zich aanwijzen, dat gezegde theorie is

voortgekomen uit den strijd van twee tegenovergestelde beginselen, volgens welke òf de Kerk door den Staat òf de Staat door de Kerk overheerscht wordt. Opklimmende tot Konstantijn den groote gaat Nippold den oorsprong zoowel van het Byzantinisme als van het Papalisme na, om daarna beider ontwikkeling gedurende de middeneeuwen te schetsen. Trad de Hervorming in de 16de eeuw met gunstigen uitslag in het strijdperk tegen het Papalisme of de hierarchie der Roomsche kerk, de door haar gestichte Protestantsche kerken kwamen, helaas! niet tot stand, zonder dat het Byzantinisme in nieuwen vorm herleefde. De rechtsregel: „Cujus est regio, ejus et religio." stond bij den Munsterschen vrede op den voorgrond. Het oppergezag van den Staat over de Kerk werd niet slechts aan de hoven der Vorsten, maar ook in vrije republieken gehandhaafd en in Kalvinistische zoowel als Luthersche landen de Kerk van den Staat, ofschoon in verschillende mate, afhankelijk verklaard. Elders deed zich juist hierdoor het Papalisme, waar het heerschende was, te sterker gelden, en ook de contrareformatie, waar zij ingang vond, droeg daartoe bij. Van dien strijd nu tusschen beide beginselen, die hier geteekend wordt, was het moderne staatsbegrip met de theorie der scheiding van Kerk en Staat, die daarin begrepen is, althans daaruit rechtstreeks voortvloeit, de rijpe vrucht. Het trad vooral onder Hervormden, bepaaldelijk in Engeland onder den invloed van Willem III, allengs te voorschijn, en in den aanvang der 18de eeuw werkten Episcopalen en Presbyterianen, Kwakers en Deïsten daaraan ijverig mede. „Gegenüber den Wüsteneien," zegt Nippold, „die Papalismus und Byzantinismus im Wettkampfe mit einander geschaffen, sehen wir jetzt die feste Grundlage der gesicherten Rechtsverhältnisse gelegt, deren wir uns heute Alle „gleich sehr erfreuen." Maar de lijn van ontwikkeling is in Noord-Amerika eene andere geweest dan hier in Europa, gelijk Bancroft in zijne vergelijking van Frederik den groote en George Washington duidelijk heeft aangetoond. Dáár moest met noodwendigheid de methode eener absolute scheiding tot stand komen en streng gehandhaafd worden. Doch met den vrijheidskamp, dáár volstreden, is de Fransche revolutie, die niet, gelijk deze, van godsdienstige beginselen uitging en zich zelfs vijandig betoonde tegenover godsdienst en kerk, in geen

geval gelijk te stellen. In de onderdrukking der Kerk door den revolutionairen Staat doet zich veeleer het tegenbeeld aan ons voor van de byzantijnsche vermenging van beide en van de pauselijke verdrukking van den Staat door de Kerk. Uit het bloedbad der revolutie „ging vorerst nur eine nochmalige Er„neuerung sowohl des Papalismus als des Byzantinismus, ja das „Schlimmste von Allem, eine Verquickung beider hervor." De politiek der restauratie in het begin der 19de eeuw droeg, ten gevolge daarvan, bepaaldelijk in Protestantsche landen den stempel van een Byzantinisme, „dem die Kirche als ein Stück „höherer Polizei diente," terwijl elders de hierarchie het *connubium imperii et sacerdotii* wist tot stand te brengen, om zich telkens meer te doen gelden. Geen wonder alzoo, dat door dit alles de theorie eener volstrekte scheiding aan de orde kwam, in aanzien won en o. a. door Vinet in Zwitserland krachtig werd voorgestaan. Velen zien in hare consequente toepassing, ook voor het vaste land van Europa, het gewenschte einde der verwikkelingen en verwarringen, waaronder wij lijden.

Wat leert aangaande deze theorie de practijk? Zelfs in Noord-Amerika verhindert het beginsel der scheiding van Kerk en Staat het uitschrijven van biddagsbrieven niet, noch het plechtig gebed bij de opening van het Congres, noch ook de handhaving der stipte zondagsviering. Het brengt echter onvoorwaardelijk mede, dat alle staatsinstellingen zonder onderscheid zonder confessie zijn, dat er geen budget van eeredienst, hoe ook genaamd, bestaat, en dat de Staat, die niets bijdraagt tot onderhoud der kerken, ook geen den minsten invloed zich aanmatigt op hare innerlijke organisatie. Allen, van wat naam of kleur of geloofsbelijdenis ook, bewegen er zich even vrij als visschen in het water en eerbiedigen elkanders vrijheid ten volle, zonder daarop inbreuk te maken. De ondervinding leert, dat daardoor het godsdienstig leven, behoudens enkele zonderlinge verschijnselen, krachtig bevorderd wordt. „Es ist die „Luft der Freiheit, deren die Religion mehr als irgend ein an„deres menschliches Streben zu ihrem Gedeihen bedarf. Jede „Einmischung weltlicher Mächte, die vermeinen die Religion „begünstigen, ihr aufhelfen zu müssen, kann sie nur schädigen." Daartegenover staat echter, helaas! dat de Staat, „seiner hö-

„hern Idee entkleidet, sich wichtige Kulturaufgaben entzogen „sieht und fast nur auf materielle Aufgaben beschränkt ist.” Waar zijn in de nieuwe wereld Universiteiten als in Europa, die door den Staat onderhouden worden tot vrije beoefening der wetenschap, buiten allen kerkelijken invloed? Zelfs het begrip van Universiteit ontbreekt er, en de meest bezochte Academiën zijn er in den grond slechts sektenscholen. Evenzoo, hoe bloeiend er het schoolwezen ook zijn moge, het is er te eenemale afhankelijk „vom confessionellen Dogma, losgelöst „von der allgemeinen Kulturströming,” waardoor het gevaar bestaat, dat het kind, in bekrompen geest onderwezen, later onder den invloed van wetenschap en beschaving van de Kerk afkeerig wordt en allen godsdienst varen laat. Eindelijk, en dit is wel het allerergste, de hierarchische Roomsche kerk heeft er vrij spel, maakt zich de voorrechten, waarop zij gelijke aanspraak heeft, voor hare politieke bedoelingen ten nutte en bedreigt den Staat met den ondergang, Dit gevaar moge nog verre zijn, het bestaat nogtans in werkelijkheid. „Es geht schon „mehrere Decennien zurück, seit die Stadtverwaltung von New-„York mehr und mehr von dem Erzbisschof abhängig geworden „ist, dessen wohldisciplinirter irischer Brigade sie ihre Wahl-„siege dankt.”

Wat volgt nu uit dit alles? Allereerst, dat zij zich schromelijk bedriegen, die, vijandig gezind jegens godsdienst en kerk, van de opheffing van het budget van eeredienst niets minder verwachten dan beider ondergang. Aan het voorbeeld der Joden kan men reeds zien, dat zelfs eene onderdrukking van eeuwen de prijsstelling der natie op haren godsdienst niet uitdooft, maar veeleer verheft en verhoogt. En wat dan, waar Christus, zij het ook zelfs onder een deksel, verkondigd wordt? Neen, het Christendom, al mocht het ook tijdelijk schade lijden, kan niet vernietigd worden. Maar te betreuren zou het zijn, dat de Staat buiten de mogelijkheid geraakte, om deel te nemen „an den mächtigsten, an den „ernstesten, an den heiligsten Interessen des Volkes,” en zich beperkt zag tot de behartiging van bloot materiëele belangen. De beoefening der godgeleerdheid, voor den bloei der Kerk zóó onmisbaar, zou daardoor, evenals in Italië, waar de theologische faculteiten zijn afgeschaft, onherstelbare schade lijden.

Van vrijheid der wetenschap dan geene schaduw meer[1]). En ook de derde ervaring, in Amerika opgedaan, zou niet achterwege blijven: „die der hochgradigen Kräftigung derjenigen „Macht, welche unter kirchliche Formen staatliche Prärogative „anstrebt.” Algemeen wordt toegestemd, dat het streven der Roomsche Curie zich daarnaar uitstrekt, om de oppermacht van den Staat te verzwakken. Onze 19de eeuw heeft het Pausdom, nadat het door de revolutie vernietigd scheen, tot een hoogte zien stijgen, die het sedert de dagen der contrareformatie in Europa niet bereikt had, en in de 20ste eeuw zal het zaad tot ontwikkeling komen, dat de onze met milde hand heeft uitgestrooid. Niet geruststellend, voorwaar! is de ervaring, die hieromtrent in Duitschland, Frankrijk, België en elders wordt opgedaan. Het mag daarom hoogst verblijdend heeten, dat in Genève de zege behaald is „über die Principienreiterei.” De volkskerk is daardoor bewaard gebleven, en ook het oud-katholicismus is daarmede gebaat, ja aan gansch Zwitserland een ware dienst bewezen. Plicht is het bij voortduring: „von der abstracten Formel den praktisch richtigen „Gesichtspunkt zu unterscheiden, über die Schale den Kern nicht „zu vergessen.” Voor de formule: scheiding van Kerk en Staat, moet in plaats treden: scheiding der politiek van den godsdienst, of liever van de godgeleerdheid. Aan de eene zijde: vrije beweging van elke godsdienstige gemeenschap op haar eigen gebied, dat der godsvereering, en bescherming door de wet van hare instellingen, opgericht tot dat doel. „Dem Staate „voll und ganz die Pflege der Wissenschaft, den Kirchen die „Pflege des in der Liebe thätigen Glaubens.”

Tot dus verre Nippold. Dat door hem in een kort bestek veel belangrijks en behartigingswaardigs gezegd is over het gekozen onderwerp, behoeft wel geen betoog. Met zijne ove-

1) Hier vermeldt Nippold S. 48 de oprichting der „sogenannte” vrije Universiteit op gereformeerden grondslag ten vorigen jare te Amsterdam, zegt daarvan: „Ihre Statuten sind das würdige Gegenstück jener freien Universitäten, mit welchen „der französische Klerikalismus zur Zeit der Präsidentschaft des Marschalls Mac Ma„hon debutirte,” en voegt er bij: „Sogar die Tendenz, die Ertheilung der wissenschaft„lichen Grade dem Staat streitig zu machen, hat die protestantische Hierarchie mit „der römischen gemein.”

rige geschriften heeft deze redevoering dit gemeen, dat zij door de menigte van bijzonderheden en feiten, die daarin vermeld worden, meer of minder vermoeit. Er is hier niet slechts in de aanteekeningen, maar ook in den trant van betoog en mededeeling een streven naar volledigheid, waardoor den lezer — om nu maar van de toehoorders niet te spreken — van tijd tot tijd eene kleine duizeling overvalt. Wat minder omhaal en wat meerdere eenvoudigheid van voorstelling zou, meen ik, aan de zaak, die hij voorstaat, bevorderlijk zijn geweest, al hebben wij ons de inspanning, die tot het recht verstand der zaak gevorderd wordt, ter wille van haar hoog gewicht gaarne getroost. De groote vraag echter, waarop het hier aankomt, is deze, of nu het moeilijk en ingewikkeld probleem, door hem ter sprake gebracht, in deze redevoering is opgelost. En daarop ben ik voor mij geneigd een ontkennend antwoord te geven. Wel kan ik mij met de resultaten, waartoe hij gekomen is, over 't algemeen vereenigen en geloof ik met hem, dat de beslissing, ten vorigen jare te Genève gevallen, een triomf is geweest van waarheid en recht, terwijl de tegenovergestelde uitslag der volksstemming er de jammerlijkste gevolgen gehad zou hebben. Niets onzinniger in mijn oog dan de onvoorwaardelijke toepassing der Americaansche theorie van absolute scheiding op onze Europeesche toestanden. Is zij dáár met den oorsprong der republiek als samengegroeid en zóózeer in aller harten doorgedrongen, dat zij, in weerwil van hare onmiskenbare schaduwzijden, door geene andere kan vervangen worden, daaruit volgt volstrekt niet, dat zij ook voor ons de meest aannemelijke zijn zou. Er zijn hier verkregen rechten, waarmede moet worden gerekend. Gestreng doorgezet, zou zij ongetwijfeld eene gansche omwenteling in den Staat te weeg brengen en veler heiligste belangen krenken. Ik denk hier in 't bijzonder aan de, door sommigen verlangde, opheffing van art. 168 onzer Grondwet, waarbij „de tractementen, pensioenen en andere inkomsten, van welken aard „ook, thans door de onderscheidene godsdienstige gezindheden „of derzelver leeraars genoten wordende, aan dezelve gezindheden blijven verzekerd," en zelfs bepaald is, dat „aan de leeraars, welke tot nog toe uit 's Lands kas geen of niet toereikend tractement genieten, een tractement toegelegd of het be-

„staande kan vermeerderd worden.” De opheffing van dat art. staat, zoo ik mij niet vergis, tamelijk wel gelijk met den te Genève afgewezen voorslag. Maar wanneer nu de regeering zich op grond dier bloot finantiëele betrekking tot de kerkgenootschappen geenerlei invloed aanmatigt op hun innerlijk wezen en het *jus circa sacra* geen *jus in sacra* wordt, dan zie ik niet in, dat hierdoor inbreuk zou gemaakt worden op de vrijheid der Kerk, door de artt. der Grondwet, daarop betrekkelijk, gehandhaafd en ook door de wet op de kerkgenootschappen van 1853 naar eisch geëerbiedigd. Metterdaad laat, hiervan afgezien, de theorie der scheiding van Kerk en Staat, wat hare toepassing betreft, onder ons weinig of niet te wenschen over. Nog bij de behandeling der nieuwe wet op het H. O., waarbij de godgeleerde Faculteiten, ofschoon vrijgemaakt van den invloed der Kerk, zijn bewaard gebleven, is het gebleken, in welken zin die theorie hier verstaan en toegepast wordt. Onverschillig omtrent godsdienst en zedelijkheid wil de Staat niet zijn, en het waarachtig belang zijner burgers moet hem steeds ter harte gaan. Met het vrijheidsbeginsel op den voorgrond geen radicalismus, hoe ook genaamd! Dit alles stemmen wij aan Nippold gereedelijk toe, behoudens het verschil van toestanden bij hem en bij ons. Maar wij vragen — en zie hier de reden, waarom wij het probleem, door hem gesteld, tot dusver voor onopgelost houden — is nu ook de Staat, opgetreden om de vrijheid der Kerk te handhaven, genoegzaam gewapend tegen voorkomende moeilijkheden en beveiligd tegen alle mogelijke gevaren? Reeds de woelingen in de Nederlandsche Hervormde kerk, ofschoon zij den Staat tot dusverre niet beroerd hebben, zijn bedenkelijk genoeg. Wat, indien daaruit eens eene scheiding tot stand komt, of eene scheuring misschien? Bidt ook niet het kerkelijk beheer bij de Hervormden, ontijdig losgelaten door den Staat, om eenige noodzakelijke voorziening? En als de paapsche stoutigheden in Noordbrabant en Limburg, of ook elders, zich mochten vermenigvuldigen, hoe dan de rechten van den Staat te handhaven, zonder inbreuk te maken op de vrijheid der Kerk? Aan absolute vrijheid valt hier toch wel niet te denken, waar kennelijk gestreefd wordt naar de suprematie. Ik leg hierop nadruk, ook met het oog op de

antirevolutionaire of, beter gezegd, confessioneele partij, door Kuyper aangevoerd. Niets minder beoogt zij, om nu nog slechts van dit ééne te spreken, dan het onderwijs, zoo mogelijk, geheel aan zich te trekken of althans dat van den Staat te verdringen. Gelukt haar dit, dan vleit zij zich voor de toekomst allengs meester te worden van het terrein. Inmiddels verbindt zij zich nu reeds, ten minste tot op zekere hoogte, met de ultramontaansche partij, ten einde zich tegenover den Staat en zijne instellingen krachtig te doen gelden. Geene middelen daartoe worden gespaard, en de macht der kerkelijken, die beschikt over de massa des volks, is niet gering te achten. Wie zal ons zeggen, wat de naaste toekomst baren zal? Θεῶν ἐν γούνασι κεῖται. Maar er zijn althans verwikkelingen denkbaar, waarbij het blijken zal, dat met de gevierde theorie der scheiding van Kerk en Staat, hoeveel daarmede schijnt verkregen te zijn, toch op verre na niet alles gewonnen is. En daarom zeide ik, dat het groote probleem der wederzijdsche verhouding tusschen Kerk en Staat met die theorie der scheiding, hoezeer dan ook met Nippold in den meest gematigden zin toegepast, volstrekt niet is opgelost. Zelfs in Amerika is de toestand, ook in dit opzicht, niet overal even rooskleurig. Het is daarom goed, dat het belangrijk onderwerp, hier besproken, bij voortduring aan de orde blijft. Er wordt bij de toepassing van het groote beginsel, door het moderne staatsbegrip op den voorgrond geplaatst, eene staatsmanswijsheid vereischt, die alleen uit de practijk te leeren is en alleen door haar kan gerechtvaardigd worden. De waarschuwing van Nippold tegen „Principienreiterei" neme men te allen tijde ernstig ter harte, en voor die, vooral in onze dagen, tijdige waarschuwing brengen wij hem gaarne onzen oprechten dank.

Leiden, 11 April 1881. J. J. Prins.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Sedert de staking der uitgave van het *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A T.* (1871) hadden de oud-testamentische studiën in Duitschland geen eigen orgaan. Thans hebben wij weder een *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, waarvan jaarlijks twee afleveringen zullen verschijnen (Giessen, Ricker'sche Buchhandlung, 10 Mark). Prof. Dr. B. Stade heeft zich met de redactie belast, en de Deutsche Morgenl. Gesellschaft verleent aan de uitgave haren geldelijken steun. De 1ste afl., die op 1 Juli door de 2de zal worden gevolgd, bevat een aantal belangrijke verhandelingen en opstellen. De redacteur levert (S. 1—96) het eerste gedeelte eener critische studie over Deutero-Zacharia (H. IX—XIV). In een Programma der Universiteit te Giessen van 1880, over den oud-testamentischen volksnaam Javan [1]), had hij reeds zijne overtuiging uitgesproken, dat die naam altijd de Ioniërs aanduidt en alleen in exilische of na-exilische geschriften voorkomt, en daarbij, wat *Zach.* IX: 13 en H. IX—XIV in hun geheel betreft, verwezen naar een weldra uit te geven onderzoek. Aan die belofte is thans voldaan, althans ten deele, want op de zeer nauwkeurige analyse van *Zach.* IX vv. en op de bepaling van hunne verhouding tot de overige profetische schriften, die wij thans ontvangen, moet nog het onderzoek naar hunne eenheid en het vermoedelijke tijdstip van hun ontstaan volgen. Wanneer de verhandeling voltooid is, hoop ik op de quaestie zelve, die al onze aandacht verdient, terug

---

1) B. Stade *parergon de populo Javan patrio sermone conscriptum* (Gissae, MDCCCLXXX).

te komen. — Joh. Hollenberg geeft (S. 97—105) eene bijdrage „zur Textkritik des B. Josua u. des B. der Richter"; F. Baethgen eene „Nachricht von einer unbekannten Handschrift des Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi" (S. 105—112); de redacteur eene gissing over den naam Lea, dien hij met Levi in verband brengt (S. 112—116). Meer omvang heeft de „Kritik der Berichte über die Eroberung Palaestinas" (*Num.* XX : 14 tot *Richt.* II : 5) van Dr. E. Meyer (S. 117—146), waaraan Stade nog een „Nachwort" toevoegt (S. 146—150). De eerstgenoemde, zich aansluitende bij Wellhausen, „die Composition des Hexateuchs", geeft van de vestiging der Israëlieten in Kanaän eene zeer afwijkende voorstelling, maar laat toch de verovering staan; bij Stade valt deze geheel weg en wordt zij door eene vreedzame samensmelting der stammen met de Kanaänieten vervangen. Voorshands schijnt mij, ik mag het niet ontveinzen, dit gevoelen geheel onaannemelijk. — De overige artikelen dezer 1ste afl. zijn: Harkavy, Mittheilungen aus Petersburger Handschriften (S. 150—159), die later zullen worden voortgezet; G. Hoffmann, zur Geschichte des syrischen Bibeltextes (S. 159—160); Stade, Bemerkungen über das B. Micha (S. 161—172), hierop nederkomende, dat alleen *Mich.* I—III, met uitzondering nog van H. I : 12, 13, aan Hizkia's tijdgenoot kunnen worden toegekend en dat het geheele boek eerst na de Babyl. ballingschap zijn tegenwoordigen omvang verkregen heeft; eindelijk nog Bibliographie (S. 172—176).

Het zal wel overbodig zijn, de onderneming van Prof. Stade aan de belangstelling onzer lezers aan te bevelen. Aan stof zal het hem wel niet ontbreken. Indien nu maar het publiek toont kennis te willen nemen van hetgeen de oudtestamentische studiën opleveren.

De Heer Maurice Vernes, aan de lezers van ons Tijdschrift niet onbekend [1]), heeft in een net boekdeeltje, met den titel *Mélanges de critique religieuse* (Paris, 1880), een aantal zijner verstrooide opstellen en beoordeelingen bijeengebracht. De eerste twee betreffen „La critique religieuse" in het alge-

1) Vgl. *Theol. Tijdschrift*, 1872, bl. 235 v.; 1875 bl. 93—108.

meen: den gang der godsdienstige ontwikkeling volgens Max Müller en de beginselen van de Bijbelsche critiek, naar aanleiding van „La Bible" van E. Reuss. Daarop volgt eene geheele reeks van stukken betreffende de oud-testamentische studiën, van ongelijken omvang en van ongelijke waarde. Tot de belangrijkste reken ik die over de critiek van den Pentateuch, over het Israëlietisch profetisme en over het zonderlinge geschrift van Ernest Havet, *Le Judaïsme*. Onder het opschrift „Philosophie religieuse" volgen beschouwingen van Hartmann's *Selbstzersetzung des Christenthums* en van M. Arnold's *Literature and Dogma*. Eindelijk bepleit de auteur de opneming van „La critique religieuse dans l'enseignement public," niet alleen het hooger onderwijs van staatswege in de geschiedenis der godsdiensten, maar ook het onderricht in de Bijbelsche geschiedenis op de openbare lagere school. Naar aanleiding van het eerst genoemde opstel schreef Littré een artikel in de *Revue de philosophie positive* (1879 p. 365—374), dat met vergunning van den schrijver door Vernes aan het slot van zijnen bundel (p. 329—345) is herdrukt. Littré vereenigt zich geheel met de door Vernes uitgesproken wenschen en toont aan dat, ook op het door hem ingenomen wijsgeerig standpunt, de geschiedenis der godsdiensten als een wezenlijk bestanddeel van het Hooger Onderswijs moet worden erkend. Men zal zijn betoog niet zonder belangstelling lezen en — daaruit opnieuw kunnen afleiden, zoover dit nog noodig was, dat eene werkelijke bekeering van Littré tot het Catholicisme eene ongerijmdheid is, niets meer.

Den Heer Vernes zijn wij dankbaar voor zijne verzameling, die wel is waar geen nieuws aanbrengt, maar verhoedt dat het reeds bekende in vergetelheid gerake — in onzen tijd een lang niet overbodig werk.

Onze landgenoot, de Heer J. Wijnkoop Dz., heeft eene Latijnsche verhandeling in het licht gezonden, die van verbazingwekkende vlijt en nauwkeurigheid getuigt. De titel luidt: *Darche hannesigah sive leges de accentus hebraicae linguae ascensione* (L. B., Brill, 1881; f 1.75). Wanneer in den Masoretischen tekst des O. T. een woord, dat den accent op de laatste lettergreep heeft, gevolgd wordt door een woord

waarin de klemtoon op de eerste syllabe valt, en alzoo twee accenten zouden samentreffen, dan wordt die van het eerste woord teruggetrokken naar de voorlaatste lettergreep: zoo luidt de bekende grammatische regel. Daarop zijn evenwel zeer talrijke uitzonderingen. Hoe zijn deze te verklaren? Zietdaar het vraagstuk, dat de Heer Wijnkoop beproeft op te lossen. Na ons te hebben medegedeeld, welke uitgaven van den Masoretischen tekst hem ten dienste stonden (p. 5—8), behandelt hij eerst „Grammaticorum sententiae de accentu retracto" (p. 9—49). Hij deelt die meeningen mede, maar toetst ze ook aan de feiten, zoodat hij aan het slot dezer afdeeling reeds een zestal gevallen kan noemen, waarin de „accentus ascensio" regelmatig niet plaats heeft. Doch na aftrek van de plaatsen, die daaronder vallen, blijven er nog zeer vele — meer dan 1000 — over, waarin hetzelfde verschijnsel zich voordoet, zonder dat de grammatici daarvan rekenschap kunnen geven. Het blijkt dus noodig te zijn een nieuw onderzoek in te stellen, hetgeen de auteur dan ook in zijne „Altera Pars" (p. 49—107) doet. Het zou tot niets leiden, indien ik de door hem gevonden regels hier mededeelde: men zou toch, om ze te begrijpen en daarover een welgegrond oordeel te vellen, de toelichting daarvan door den schrijver en zijne behandeling van de uitzonderingen moeten raadplegen. Ik vermeld dus alleen, dat volgens hem de redenen, waarom de „ascensio" achterwege blijft, deels van syntaktischen (p. 60—85), deels van euphonischen aard zijn (p. 85—fin.). Worden ze alle in aanmerking genomen, dan blijven er betrekkelijk weinige plaatsen over, die als uitzonderingen moeten worden beschouwd.

Is het den geleerden schrijver gelukt, de motieven op te sporen, die, in het ééne door hem behandelde geval, de punctatoren in de plaatsing van de accenten hebben geleid? Ik ben zeer geneigd dat aan te nemen, maar verklaar mij onbevoegd om het met zekerheid te zeggen. Ten einde dat te kunnen doen, zou ik al de plaatsen opnieuw moeten nagaan en vergelijken, of er wellicht nog andere en meer eenvoudige hypothesen zijn uit te denken, die van de verschijnselen rekenschap geven. Voor dien arbeid heb ik geen tijd beschikbaar en — eerlijk gezegd — zou ik, indien het anders ware,

mijn tijd te kostbaar achten. Kan iemand mij mededeelen, waarom de tekst van het O. Testament zoo en niet anders gevocaliseerd en geaccentueerd is, ik zal dat gaarne van hem vernemen. Maar dan-alléén zou ik aan het opsporen van die redenen of ook aan het vaststellen van den authentieken Masoretischen tekst een deel van mijn leven wijden, wanneer ik in dien tekst méér kon zien dan een hulpmiddel om te komen tot de kennis van hetgeen de auteurs zelve geschreven en bedoeld hebben. De Heer Wijnkoop oordeelt waarschijnlijk anders; hem is de Masoretische tevens de echte en normatieve tekst der Heilige Schriften — welks anomalieën, werkelijke en schijnbare, allen eerbied verdienen en met microscopische nauwkeurigheid moeten worden bestudeerd. Die beschouwing stelde hem in staat het reuzenwerk te verrichten, dat wij uit zijne hand ontvingen en dankbaar aannemen, doch waarvan de nadere waardeering overgelaten blijve aan hen, die het object van zijn onderzoek even hoog stellen als hij en daaraan dus nooit te veel arbeid meenen te kunnen besteden.

Tot de Inleiding in het O. Verbond behooren de voorlezingen van Prof. W. Robertson Smith, die onder den titel: *The Old Testament in the Jewish Church. Twelve Lectures on Biblical Criticism*, te Edinburg zijn uitgegeven (1881; 7½ shillings). Elders heb ik de geschiedenis van dit boek verhaald [1]). Hier hebben wij alleen te doen met den inhoud en met de bepaling van de plaats, die het inneemt in de oud-testamentische wetenschap.

Ziethier, om te beginnen, de opschriften van de 12 lezingen: I. Criticism and the Theology of the Reformation. II. Christian Interpretation and Jewish Tradition. III. The Scribes. IV. The Septuagint. V. The Septuagint (continued). The Canon. VI. The history of the Canon. VII. The Psalter. VIII. The traditional theory of the Old Testament history. IX. The law and the history of Israel before the exile. X. The Prophets. XI. The Pentateuch: the first Legislation. XII. The deuteronomic Code and Levitical Law. — Daarop volgen nog (p. 389—441) „Notes and Illustrations”, waarin van een aan-

---

1) *De Hervorming*, 1881, n. 4 en 8.

tal bijzonderheden, die de Spreker voor zijn gemengd gehoor slechts had kunnen aanstippen, rekenschap wordt gegeven, en een index (p. 443—446).

Men bemerkt aanstonds, welken weg Robertson Smith met zijne hoorders heeft bewandeld. Het is ongeveer dezelfde, dien de inleidingswetenschap in hare eerste periode betrad en dien Geiger in zijne voorlezingen over het O. Testament placht te volgen [1]. Na in de eerste lezing de Protestantsche Schriftbeschouwing uiteengezet en de onmisbaarheid der critiek betoogd te hebben, gaat hij uit van de Engelsche vertaling des O. Testaments, die zijne hoorders kennen en uitsluitend gebruiken, en toont aan, dat daarin op zelfstandige en veelszins uitnemende wijze de tijdens haar ontstaan gangbare Joodsche opvatting van den door de Joden vastgestelden tekst wordt teruggegeven. Dat in die Joodsche overlevering, toen terecht gevolgd, thans niet meer kan worden berust, valt daarbij aanstonds in het oog. Zij klimt op tot de Schriftgeleerden, wier werkzaamheid daarop, in Lect. III, beschreven en gewaardeerd wordt, allereerst voorzoover zij den tekst betrof. De vooroordeelen daaromtrent worden wederlegd, de jongere oorsprong en de gebreken van den *receptus* in het licht gesteld. Als getuige dienaangaande treedt, in de volgende lezing, de LXX op, die, gelijk met een aantal wel gekozen voorbeelden wordt gestaafd, op vele plaatsen een tekst teruggeeft, die den Masoretischen in zuiverheid overtreft. Maar dit niet alleen, ook: een anderen tekst, of liever: eene andere recensie of uitgave van deze en gene boeken des O. T., die zich dikwerf met de Masoretische best meten kan of oorspronkelijker is dan deze. Zoo blijkt, dat de Sopherîm ook als redactoren van de heilige geschriften dienst gedaan en zich daarbij niet geringe vrijheden veroorloofd hebben, en is de overgang gebaand tot de beschouwing van de verzameling des O. Testaments, welker geschiedenis in de tweede helft van de 5de en in de 6de lezing wordt verhaald. De traditioneele denkbeelden daaromtrent worden daarbij niet breedvoerig wederlegd, maar eenvoudig door eene betere en streng-historische opvatting vervangen. Nu is dan

---

1) Vg. *Theol. Tijdschrift*, 1877, bl. 654 vv.

de inleiding in de afzonderlijke boeken des O. Verbonds aan de orde. Doch de Spreker kon die niet in haar geheel behandelen; hij moest eene keuze doen. Dienvolgens bespreekt hij, in Lect. VII, het Psalmboek, en wel op zeer leerzame wijze. De welbekende quaestiën over de verschillende psalmbundels, hun karakter en hun vermoedelijken oorsprong, over de opschriften en hunne waardij, worden met groote helderheid uiteengezet en, bij hooge waardeering van den religieusen inhoud der Psalmen, met vrijmoedigheid òf tot eene bevredigende oplossing gebracht òf onbeslist gelaten. — De nog overige 5 lezingen betreffen alle de — ook voor Prof. Smith en zijn gehoor — brandende vraag naar den oorsprong van den Pentateuch, inzonderheid van de daarin vervatte wetten. Den gang van het onderzoek kan men reeds uit de boven medegedeelde titels der lezingen opmaken. Volgens de Joodsche overlevering is de wetgeving, bepaaldelijk ook de priesterlijke wetgeving, Mozaïsch. Ware dit zoo, dan zou de vereering van Jahwe onder Israël, van de vestiging in Kanaän af, òf aan die wetgeving beantwoorden òf als corruptie daarvan, onder Kanaänietischen invloed, te beschouwen zijn. Dat evenwel noch het één, noch het ander het geval is, wordt in Lect. VIII en IX op treffende wijze onwederlegbaar aangetoond. Daarna wordt, in Lect. X, de goddelijke openbaring aan de profeten tegenover den volksgodsdienst geplaatst en hare onafhankelijkheid van de Thora in het licht gesteld. Maar hoe is dan die Thora ontstaan en te beschouwen? Op die vraag geven de laatste twee lezingen het antwoord. Ze handelen over de geschiedenis der critiek van den Pentateuch en over de betrekking tusschen de geschiedverhalen en de wetten; ze zetten verder uiteen, met welk recht en in welken zin men de elkander opvolgende wetbundels — Bondsboek, Deuteronomium en priesterlijke wetgeving — aan Mozes toekende en in welke betrekking zij staan tot de profetische prediking. Vanzelf komt daarbij uit, hoe deze voorstelling alleen aan de feiten beantwoordt, maar ook dat zij overeenstemt met het gezichtspunt, waaruit de Wet in het N. Testament wordt beschouwd, en, naar het oordeel van den Spreker, niet verhindert de Thora als goddelijke openbaring op te vatten, al houdt zij op de openbaring Gods bij uitnemendheid te zijn, waarvoor de Joden haar aan-

zien en, op hun voetspoor, de Christenen haar eeuwen lang gehouden hebben.

Hoe kort en oppervlakkig deze schets ook moge zijn, zij is toch, naar ik hoop, voldoende om de groote waarde van deze Lezingen te doen uitkomen. Ze verraden, van het begin tot het einde, de meesterhand. Inzonderheid wordt hier, in Lect. VIII—XII, de Pentateuch behandeld door een deskundige bij uitnemendheid en de hypothese van Graf met afdoende bewijzen gestaafd. Prof. Smith zou zich al zeer slecht van zijne taak gekweten hebben, indien hij niet vele bekende zaken had voorgedragen. Maar hij doet dit op zelfstandige wijze en stelt alzoo ook wat wij reeds wisten niet zelden in een helderder licht. Bovendien ontbreken de nieuwe opmerkingen waarlijk niet. Uitmuntend geslaagd schijnen mij o. a. de beschrijving van den volksgodsdienst in zijne verhouding tot de priesterlijke wet en het résumé van het Bondsboek in verband met de prediking der profeten. Doch het is eigenlijk niet billijk, enkele onderafdeelingen boven andere aan te prijzen. Het geheele geschrift verdient gelezen en bestudeerd te worden.

Uit mijne schets is ook reeds gebleken, wat nu nog met allen nadruk moet worden geconstateerd, dat Robertson Smith wèl een zeer vrijmoedig criticus en een beslist „Grafianer", maar toch alles behalve een „modern theoloog" is. Uit zijne geschiedenis gedurende de laatste jaren weten wij, dat hij met hart en ziel gehecht is aan de Schotsche „Free Church" en geen strijd ziet tusschen hare Belijdenis en zijne eigene bijbelbeschouwing. Maar dit komt bovendien in de Lezingen telkens duidelijk uit. De critiek, wel verre van aan het O. Testament zijn goddelijk karakter te ontrooven, leert het ons slechts te beter kennen en te hooger waardeeren als oorkonde van Gods leiding der door hem uitverkoren natie en inzonderheid van zijne openbaringen aan de profeten. Waar Prof. Smith over hen handelt, in de 10de lezing en de daarbij gevoegde aanteekeningen, doet hij zeer opzettelijk uitkomen, dat hunne profetische zelfbewustheid geene andere dan de supranaturalistische verklaring toelaat. Ook de Thora houdt niet op oorkonde van Gods openbaring te zijn, al krijgt zij in de historische ontwikkeling eene andere plaats, al moet

hare eenheid geloochend en hare afleiding van Mozes gansch anders verstaan worden dan gewoonlijk geschiedt.

Het ligt niet in mijn plan over dit — hoogst belangrijke — verschil tusschen de zienswijze van Robertson Smith en de mijne thans uit te weiden. De ondervinding — zijne eigene en die dergenen, welke zich door hem laten overtuigen — zal leeren, of de „rücksichtlose" toepassing van de critiek op het O. Testament en bepaald op den Pentateuch duurzaam kan samengaan met de erkenning van een specifiek verschil tusschen de godsdienstige ontwikkeling van Israël en die van andere natiën. Als ik hare uitspraak met groote gerustheid afwacht, dan geschiedt dit, vooreerst, omdat de ervaring mij geleerd heeft, dat men dat specifieke verschil kan prijsgeven zonder geestelijk te verarmen; ten andere, omdat vooralsnog de geschiedenis aantoont, dat het supranaturalisme al die steunselen en bolwerken, welke Prof. Smith één voor één wegneemt en afbreekt, volstrekt noodig heeft om zich te kunnen handhaven. Het was, anders uitgedrukt, geen toeval dat de Protestantsche orthodoxie de Joodsche overlevering over den Canon, de ongeschondenheid van den Masoretischen tekst, eindelijk zelfs de goddelijke ingeving van de vocaalteekens vasthield. Dat alles wordt hier, op onwederlegbare gronden, verworpen en, na de verovering van deze buitenwerken, nu ook aan de enkele boeken de hand gelegd. De resultaten — het kan niet worden ontkend — wijken van de overlevering verre af en staan soms lijnrecht tegen haar over. Is het waarschijnlijk, dat niettemin de grondgedachte van het rechtzinnige Protestantsche systeem, zij het dan ook in een verjongden vorm, zich zal kunnen staande houden? Ik geloof het niet. Maar ik herhaal het: daarover nu geen verdere strijd. De Vrije Schotsche Kerk moet het verantwoorden, dat zij dezen haren trouwen zoon op wederrechtelijke wijze heeft uitgebannen, omdat hij — meer weet en scherper ziet dan *οἱ ἐν αὐτῇ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι.* Het verschil tusschen hem en ons zal niemand onzer verhinderen veel van hem te leeren.

Van Rev. Cheyne's *Prophecies of Isaiah* is thans het 2de en laatste deel verschenen. Het bevat de vertaling en toelichting van H. XLVIII—LXVI (p. 1—130), gevolgd door

Critical Notes op enkele plaatsen van het geheele boek (p. 131—156) en door eene reeks van *Essays illustrative of the Commentary on Isaiah* (p. 159—270). Daaraan zijn nog toegevoegd *Last words on Isaiah* (p. 271—288), ter aanvulling of verbetering van den commentaar, en de noodige indices (p. 289—294).

Aan hetgeen ik over de vertaling en de verklaring in mijne aankondiging van Vol. I heb opgemerkt [1]) heb ik thans niets toe te voegen. De *Critical Notes* bevatten een schat van mededeelingen over min of meer geslaagde verbeteringen van den tekst en vormen alzoo een zeer welkom aanhangsel tot den Commentaar. De *Essays*, waarop reeds in de voorrede van Vol. I gewezen was, trekken thans bijzonder onze aandacht. Ze zijn elf in getal en betreffen, volgens de opschriften, 1. The occasional prophecies of Isaiah in the light of history; 2. The arrangement of the prophecies; 3. The Christian element in the Book of Isaiah; 4. The royal Messiah in Genesis (H. XLIX : 10); 5. The Servant of Jehovah. 6. The present state of the critical controversy; 7. Correction of the hebrew text; 8. The critical study of parallel passages; 9. Job and the second part of Isaiah; a parallel; 10. Isaiah and his commentators; 11. II Isaiah and the inscriptions. — De lezers, die zich mijne aankondiging van Vol. I nog mochten herinneren, zullen het zeer natuurlijk vinden, dat ik met bijzondere belangstelling de 3de, 6de en 8ste van deze verhandelingen heb opgeslagen. Thans, nadat ik ze gelezen heb, begrijp ik beter dan vroeger, welk standpunt Rev. Cheyne inneemt, en moet ik dus ook erkennen, dat mijne bedenkingen en vragen daaromtrent hem niet ten volle recht deden weervaren. Ontving ik van Vol. I den indruk, dat de terughouding, die hij in acht nam ten aanzien van de critische quaestiën, niet behoorlijk gemotiveerd was en dat de onzekerheid, die hier en daar overblijft, ten onrechte in de schaal der overlevering werd gelegd — thans zie ik in, dat hij, zonder de grenzen te overschrijden die hij zich in dit werk had gesteld, bezwaarlijk meer beslist kon spreken, en voorts dat hij nog veel minder voor de traditioneele beschouwing van *Jez.* I—LXVI partij

1) *Theol. Tijdschrift*, 1880, bl. 641 vv.

kiest dan voor de thans meest gangbare verdeeling van het boek tusschen Hizkia's tijdgenoot en latere, exilische profeten. Ook wil ik gaarne toegeven, dat het zijne nuttigheid hebben kan aldus de tekstcritiek en de exegese als het ware af te zonderen van het onderzoek naar den ouderdom en de auteurs der profetieën en ze alzoo ingang te doen vinden bij hen, die ze onbezien zouden verwerpen, wanneer zij hun werden voorgelegd in verbinding met eene critiek, die zij vooralsnog niet kunnen aannemen. Ik voeg daaraan nog toe, dat Rev. Cheyne allen lof verdient vanwege de nauwgezetheid, waarmede hij steeds het *pro* en *contra* overweegt, en hierin een navolgenswaardig voorbeeld geeft, niet alleen aan de rechtzinnige uitleggers, maar ook aan vele vrijzinnigen. Doch dit alles neemt niet weg, dat ik ook nu nog ernstig bezwaar moet blijven maken tegen de wijze, waarop hier de ἐποχή wordt in practijk gebracht. Men leze b. v. den 6den Essay, over den tegenwoordigen stand van de critische quaestie. Niet alles is gesneden brood, ik erken het volmondig. Er zijn bezwaren, gewichtige bezwaren zelfs, tegen de eenheid van *Jez.* XL—LXVI. Doch deze en andere overwegingen, die Mr. Cheyne hier te berde brengt, moesten hem niet verhinderen den Jezajaanschen oorsprong van de laatste 27 hoofdstukken beslist te verwerpen. Veel, zeer veel weten wij nog niet of slechts ten halve, maar die onkunde ten opzichte van bijzaken raakt de hoofdzaak niet of behoorde haar althans niet te raken. Er is, met andere woorden, onevenredigheid tusschen de *dubia*, die hier geopperd worden, en het *dubium*, waarmede wij ten slotte blijven zitten. Wat over de redigeerende en uitbreidende werkzaamheid der Sopherîm wordt gezegd, verdient alleszins overweging, maar — eerst dan, wanneer het wordt losgemaakt van de door niets gerechtvaardigde onderstelling, dat Jezaja de auteur is van de profetieën, die dan de kern van H. XL—LXVI zouden uitmaken. Inderdaad, het zou te betreuren zijn, indien Mr. Cheyne, door overmaat van onpartijdigheid en onder het voortdurend wikken en wegen van al wat zijne uitgebreide lectuur hem onder de aandacht brengt, de gave om het punt in quaestie te treffen en daarop eene beslissing te nemen niet in zich tot rijpheid bracht.

Over den Essay „The Christian element in the Book of Isaiah" slechts een enkel woord. Er worden daarin over de praesumtiën, waarmede de Christen de boeken des O. Testaments gaat lezen, en over het gezag, op het gebied der exegese aan Jezus toe te kennen, zeer bedenkelijke stellingen uitgesproken. Waarom ik daarmede niet kan instemmen, heb ik in het 2de deel van „De profeten en de profetie onder Israël" uiteengezet en behoef ik thans niet te herhalen. Mr. Cheyne zal zeggen, dat wij beiden bevooroordeeld zijn, maar dat zijn „bias" een andere is dan de mijne. Ik kan niet toegeven, dat dit eene zuivere *casus positio* mag heeten. Doch het zou niet baten daarover te twisten. De slotsom, waartoe hij komt, ten aanzien van „the Christian element", d. i. van de voorspellingen, die — niet den Messias, maar — Jezus rechtstreeks betreffen, is deze, dat de geest der profetie de schrijvers des O. Verbonds, zonder dat zij zelven dit wisten, uitdrukkingen en beelden deed gebruiken, die later in den persoon of in het leven van Jezus hunne volledige verwezenlijking zouden vinden. Kan deze welbekende theorie als de vrucht van historisch onderzoek worden aangemerkt? Is zij niet blijkbaar een kind der dogmatiek?

Het behoeft wel geene vermelding, dat de bedenkingen, die ook na de nadere toelichtingen van Mr. Cheyne bij mij overblijven, niets te kort doen aan mijne erkentelijkheid voor de vele, hoogst belangrijke zaken, die hij ons, ook in de hier niet besproken „Essays," ten beste gaf. Zijn boek is eene wezenlijke aanwinst en verdient in de rij der commentaren op Jezaja eene eereplaats te bekleeden.

Van prof. E. Kautzsch te Tübingen ontvingen wij eene monographie *über die Derivate des Stammes* צדק *im alttestamentlichen Sprachgebrauch* (59 ss. in 4°, Tüb. 1881), die in hare soort een model verdient te heeten. In de inleiding waarschuwt de schrijver tegen de overschatting van de etymologie; welke ook de oorspronkelijke — meestal zinnelijke — beteekenis van een stam moge geweest zijn, de zin van de *derivata* hing van het spraakgebruik af en moet dus ook uit de plaatsen, waarin ze voorkomen, worden opgemaakt. Dienovereenkomstig handelt hij nu achtereenvolgens over het verbum צדק

(S. 9 ff.), over צדיק (S. 17 ff.), over צֶדֶק (S. 27 ff.) en צדקה (S. 40—52). Daarna wordt nog de slotsom opgemaakt en over afwijkende opvattingen een oordeel uitgesproken. Om althans eenig denkbeeld te geven van de resultaten, die overigens alleen uit de studie der verhandeling zelve kunnen worden gekend, deel ik hier mede wat Kautzsch schrijft op S. 53. „Das durchschlagende Moment für die Erfassung des Stammbegriffs bildet der unter צֶדֶק behandelte Gebrauch der *Normgemässheit*. Wie dabei das Normirende bald in einem äusseren Maasstab (einem conventionell festgesetzten Gewichts- oder Raumvolumen, einem vorliegenden Thatbestand, einem objektiven Gebot) erblickt wurde, bald in der Idee einer Person, Sache oder Handlung selbst, ist oben zur Genüge dargelegt worden. Und um es kurz zu sagen: über diesen Begriff *des sich Deckens mit irgend einer Norm* kommen wir bei der Analyse des uns vorliegenden Sprachgebrauchs nicht hinaus."

20 Juni, 1881. A. K.

Veteris Testamenti Graeci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati ab E. Nestle. Supplementum editionum quae Sixtinam sequuntur omnium, inprimis Tischendorfianarum [1]). Een min vriendelijke uitval tegen uitgeversbegeerlijkheid is niet onnatuurlijk in den mond van auteurs, die voor hun werk niet gemakkelijk de hulp dier verdienstelijke middelaars tusschen hen en het publiek verwerven, maar vaak onbillijk. Men kan toch den handelaar niet euvel duiden, als hij uitsluitend te rade gaat met den staat der markt. Maar er zijn gevallen, waarin ook een zachtmoedig mensch de gal tegen sommigen overloopt. Dit is in de laatste jaren dezen en genen beoefenaar van het O. T. overkomen bij het gebruiken van Tischendorf's Septuaginta-uitgaaf. Haar geschiedenis is treurig. In 1850 verscheen de eerste editie, eene reproductie der zoogenaamde editio Sixtina, d. i. der gebrekkige uitgaaf van den Codex Va-

---

1) Lipsiae. F. A. Brockhaus. Prijs M. 5.

ticanus van 1587, met een zeer onvolledige collatie van Codex A., C. en Cod. Fred. Augustanus. Onlangs, in 1880, verscheen de zesde editie. In dien tusschentijd was op dit gebied heel wat gewerkt. In 1859 was de Sinaiticus gevonden, en, wat het voornaamste is, tusschen 1868 en 1872 de Codex Vaticanus goed uitgegeven door Vercellone en Cozza. Daardoor was de tekst van Tischendorf's uitgaaf zeer in waarde gedaald en een geheele omwerking dringend noodig. Maar ongelukkig voor het publiek waren de sterotypplaten van den heer Brockhaus nog niet genoeg afgesleten en dientengevolge zijn slechts in ééne editie, ik meen de 5de, een paar bladzijden nieuw gezet, om den apparatus criticus aan den voet er van ietwat uit te breiden; maar over het geheel is de tekst der zesde uitgaaf letterlijk gelijkluidend met dien der eerste. Toen na Tischendorf's dood prof. E. Nestle dezelfde editie ging bewerken, trachtte hij vergeefs van den uitgever gedaan te krijgen, dat deze eene nieuwe uitgaaf zou geven; hij moest zich vergenoegen met in een aanhangsel de varianten uit den Vaticanus en den Sinaiticus te vermelden, benevens die van den C. Chisianus op *Daniël*. Eerst weigerde zelfs de uitgever dit supplementum afzonderlijk te verkoopen; wie het wilde hebben, moest zich het geheele werk voor 15 mark aanschaffen; eindelijk is hij er toe gebracht, het voor het derde van dien prijs verkrijgbaar te stellen. Het is natuurlijk voor alle gebruikers van uitgaven der Sixtina — behalve de Tischendorfsche, o. a. die van Bos, van Ess, Jager, Bagster, Mai, Loch — onmisbaar.

Das Buch Hiob für Geistliche und gebildeten Laien übersetzt u. kritisch erläutert, von Dr. Gottl. Ludw. Studer [1]). Voordat ik dit werk bespreek, een woord over de theologisch-litterarische werkzaamheid des schrijvers! Het is nu reeds zes en veertig jaren geleden, dat hij uitgaf: *Das Buch der Richter grammatisch u. historisch erklärt* [2]). Wanneer men den tijd

1) Bremen, 1881. Prijs f. 2,60.
2) Bern, Chur u. Leipzig, 1835.

waarin hij uitgegeven werd in aanmerking neemt, is deze commentaar merkwaardig om de vrijheid waarmee hierin op den tekst van eenige plaatsen in Richteren kritiek wordt geoefend, de bezonnenheid en het gezond verstand, bij de verklaring aan den dag gelegd. Zien wij, hoe de meeste commentatoren op het O. T., voor niets staande, zwart wit praten, dan zullen wij niet licht het gehalte van den auteur te hoog stellen. Daarna heeft hij, op dit gebied althans, langen tijd niets het licht doen zien. Geloofde hij niet, dat zijn beschouwingswijze ingang kon vinden? Vond hij te weinig aanmoediging? Of had hij niets te zeggen? Hoe dit zij, eerst weinige jaren geleden, kwam prof. Studer weer voor den dag, met een stuk in de *Jahrb. f. Prot. Th.* over de integriteit van *Job*; sedert heeft hij zoowel over dit boek als over eenige kapittels van *Jezaja* in genoemd tijdschrift zeer lezenswaardige opstellen geplaatst, getuigende èn van scherpzinnigheid èn van groote vrijheid in het oordeelen. De bejaarde geleerde grijpt met frissche, jeugdige kracht de teksten aan, op gevaar af van het ontleedmes ietwat onbezonnen er in te zetten. Maar wij hebben bij de bestudeering van het O. T. nevens kalme arbeiders geweldenaars noodig.

Ook in dit werk over *Job* doet hij zich van dezen kant kennen. Van hetgeen hij in de *Jahrbücher* betoogd had geeft hij hier de uitwerking, in eene voor elk beschaafd lezer verstaanbare vertaling en verklaring. De zware kritische problemen lost hij door een stoute hypothese op.

Men kent de voornaamste moeilijkheid, aan de verklaring der samenstelling van het boek verbonden. In 3—31 wordt het vraagstuk naar de verklaring van 's menschen lot met het oog op de beloonende en straffende rechtvaardigheid Gods zoo besproken, dat zoowel de redenen van Elihu als de proloog en de epiloog hierbij niet of althans kwalijk passen. De meeste vrijzinnige uitleggers nemen aan, dat zoowel 28 als wat Elihu zegt, 32—37, toevoegsels van een overwerker zijn; ten aanzien van hfdst. 1, 2 en 42 zijn ze meer verdeeld. Studer nu gaat in het besnoeien van het boek, ten einde het oorspronkelijk gedicht te vinden, veel verder dan iemand vóór hem. Hij onderstelt, dat de dichter het groote vraagstuk der ongelijke en niet naar ieders verdienste geregelde lotsbedeeling

der menschen heeft uiteengezet in hfdst. 29 en 30, en dat hiermee het gedicht geopend werd, waartoe verder alleen 3—31 (met uitzondering van 27 : 7—23 en 28) behoord hebben. Hierin werd het groote raadsel eenvoudig gesteld en bezongen, zonder eenige poging tot oplossing. Latere dichters nu, zich ergerend over dit gemis aan bevredigend of geloovig resultaat, hebben de verschillende toevoegsels gemaakt om dit gebrek te verhelpen; de één dichtte hiertoe 28, een ander de redenen Gods, 38—41, een derde die van Elihu, een vierde den proloog, weer een den epiloog. Een redacteur maakte er een geheel van.

Om te beoordeelen, of bij deze onderstelling alle moeilijkheden zijn weggenomen, zonder door andere vervangen te zijn, zou men het geheele boek, volgens haar gerangschikt, moeten doorlezen; wat ik niet gedaan heb. Ik moet daarom mij vergenoegen met op het werk opmerkzaam te maken. Het te lezen en te bestudeeren loont de moeite ongetwijfeld.

De auteur behandelde in een aanhangsel een zestal psalmen, waarin het probleem van het boek Job den hoofdinhoud uitmaakt, 37, 49, 73, 16, 17 en 11.

La doctrine du Logos, dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Philon, par Jean Réville [1]). Deze „thèse", dissertatie, van den zoon van den Parijschen hoogleeraar, aan de faculteit der protestantsche Theologie te Parijs aangeboden om den graad van „licencié en théologie" te verkrijgen, is het vervolg op een vroegere, waarmee hij het baccalaureaat erlangde: *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie* [2]). Het is een flink bewerkt stuk. Zeer juist m. i. is de methode, waarnaar de auteur bij het vergelijken te werk gaat. Hij wacht zich wel, eenige uitdrukkingen en denkbeelden die bij Filo en Johannes voorkomen naast elkaar te zetten en uit de overeenkomst ras te besluiten dat de een ze aan den ander ontleend heeft, of uit de afwezigheid van een denkbeeld bij een van beiden de gevolgtrekking te maken, dat hij er afkeerig van

1) Saint-Denis. 1881. 2) Genève, 1877.

zou geweest zijn. Als de incarnatie van den Logos bij Filo niet duidelijk voorkomt, volgt hieruit nog niet, dat zij niet zou passen in zijn stelsel. De weg dien de heer Réville insloeg was deze: hij vorschte de verschillende verhoudingen na, waarin de Logos bij Filo en bij den vierden Evangelist voorkomt, de verschillende zijden van beider Logosbegrip, en vergeleek dan de voorstellingen met elkaar; waarna hij het verschil tusschen beider denkbeelden trachtte te verklaren uit hunne onderscheiden omstandigheden.

Zijn slotsom, waarvan de juistheid m. i. moeilijk zal betwist kunnen worden, is deze dat zij hun Logosbegrip aan denzelfden geestelijken dampkring ontleenden en dat aan beider bespiegelingen dezelfde opvatting van Gods verhouding tot de menschenwereld ten grond ligt; maar in het evangelie is er een machtige factor bijgekomen, die bij Filo ontbreekt: de Synoptische en Paulinische traditiën. De Logos is mensch geworden en gestorven tot redding der wereld, zoover deze voor verlossing vatbaar is.

Is reeds Filo's wijsbegeerte een allesbehalve goed sluitende vereeniging van Platonische en Stoïsche begrippen met de Joodsche geloofsovertuiging, het Christelijk element, in Johannes daarmee saamgeweven, geeft er natuurlijk de consequentie niet aan terug. Integendeel! Uitstekend wijst Réville aan, hoevele heterogene bestanddeelen in het vierde evangelie saamgevoegd zijn; hoe vooral de waarde aan den dood van den Christus gehecht zeer slecht bij het Logosbegrip voegt.

Naar het mij voorkomt, heeft Réville zijn taak uitstekend volbracht; maar in zijn conclusie heeft hij iets meer beweerd dan hij — ik wil niet zeggen waar maken kan, maar — waar gemaakt had. Nadat hij toch zijn slotsom had opgemaakt uit de ingestelde vergelijking, gaat hij voort: Indien dan het vierde Evangelie dezelfde denkbeelden verkondigt als Filo, gewijzigd door zijn Christen-zijn, wat behoeven wij dan elders naar de bron der Johanneïsche denkbeelden te zoeken; met name in het Gnosticisme? Waarna hij in vier bladzijden het verschil tusschen de denkbeelden van Valentinus en die van Johannes gaat aanwijzen. Dit is natuurlijk oppervlakkig. Logisch is de slotsom ook onjuist. „Johannes is het resultaat eener samensmelting van Filo en Christendom — om het nu

eens kort en grof uit te drukken — dus is het onnoodig in het Gnosticisme de bron der Johanneïsche denkbeelden te zoeken." Maar indien nu eens het Gnosticisme van Valentinus een vrucht was van Joodsch-Grieksche denkbeelden, onder den invloed van Parzisme of eenige andere richting sterk gewijzigd, zou het dan ondenkbaar zijn, dat de vierde Evangelist van dien kant zijne filosofie had gekregen? M. a. w. zouden Johannes en Valentinus niet zonen van éene moeder kunnen zijn, al loopen zij zelven ver uiteen? Geenszins werp ik mij als advocaat dezer stelling op; ik kan ze zelfs niet beoordeelen. Maar zij is niet ongerijmd, en Réville heeft geen recht haar a priori te verwerpen. Hij had zich moeten vergenoegen met de mate der overeenkomst tusschen Johannes en Filo aan te toonen, in afwachting of een ander wellicht den oorsprong der Johanneïsche denkbeelden nog beter van elders weet te verklaren.

Zoolang niemand dit doet, zal men zich bij de resultaten van Réville kunnen neerleggen, of, wat nuttiger is, met zijn duidelijk en geleidelijk geschrift als leiddraad, de quaestie in oogenschouw nemen. Men zal dan deze „thèse" niet uit de hand leggen zonder er veel uit geleerd te hebben.

S. Sch. Simchowitz, *Der Positivismus im Mosaïsmus, erläutert u. entwickelt auf Grund der alten u. mittelalterlichen philosophischen Literatur der Hebräer* [1]). Reeds de titel brengt aan het licht, welke grove fout in de methode door den schrijver begaan is. Niet alleen toch de Joodsche denkers in de Middeleeuwen maar ook reeds, hoewel in veel mindere mate, de schriftgeleerden wier woorden in den Talmud staan, hadden kennis gemaakt met filosofische stelsels, denkbeelden althans, waarover de bijbelschrijvers, noch een woord hadden gehoord, noch ooit zelven gedacht. Wie uit de meeningen der lateren de woorden der ouden wil verklaren, legt daarin noodzakelijk allerlei wat door dezen niet bedoeld was. De schrijver vindt in het Mozaïsme eene positieve wereld-, geest- en levensbeschouwing,

1) Wien, 1880 (XXIV + 208 S.).

die overeenkomt met de resultaten van vele denkers ook van den laatsten tijd, voortgevloeid uit nauwkeurige waarnemingen en streng logisch denken. Wel vindt men de waarheid in Wet en Profeten, ook nog meestal in den Talmud, niet dan omsluierd meegedeeld; maar de eeuwigheid der stof, de schepping van de wereld daaruit volgens Gods raadsbesluit en langs natuurlijken weg enz. werden toch door Mozes en zijne opvolgers goed doorzien. Weerlegging behoeven zulke stellingen niet, en het is jammer, dat de schrijver zijn niet geringe vlijt en zijn belezenheid aan de ontwikkeling van dit dwaalbegrip heeft dienstbaar gemaakt. Slechts op éen zaak wil ik wijzen. De schrijver meent, door Mozes, profeten en talmudisten tot zulke uitnemende denkers te maken, hen te eeren. Inderdaad doet hij hen dalen. Streng logisch denken is niet het heerlijkste in den mensch. Indien Israëls leidslieden, door hun zedelijk gevoel geleid, een waarheid hebben gegrepen, staan zij hooger dan wanneer hun gedragslijn voortvloeide uit een filosofische redeneering. Zoo heet bij hem het verbod dieren te kwellen, zoowel in de Wet als in den Talmud, de vrucht der Mozaïsche psychologie en moraalfilosofie. Inderdaad openbaart zich in de onderscheiden bepalingen hierover de zachtheid, de menschelijkheid der Israëlietische en Joodsche wetgevers, ook kenbaar in liefde tot vrede en barmhartigheid jegens nooddruftigen. Wanneer op dit gebied Israëls roem niet kan opgehouden worden, dan is die gering.

H. O.

Bibliotheca Sacra, April 1881. The serpent tempter in Oriental mythology, by Rev. W. H. Ward. — Two Isaiahs or one? by Rev. W. H. Cobb. — The sabbath; did the early fathers hold that the fourth commandment is abolished? by Rev. W. de Loss Lore. — The nature and object of penalty, by Rev. Wm. W. Patton. — The fundamental laws of belief, by Rev. C. F. Thwing. — The syntax of זֶרַע, by the late Rev. R. Hutcheson. — Notes on Acts VI : 26, by Rev. F. Gardener. — Does the preface to Luke's gospel belong also to the Acts? by prof. L. S. Potwin. — Remarks of Jonathan Edwards on the Trinity, by E. A. Park. — Theological Education, nº. VII, private instruction for the ministry. Recent german works and university intelligence. Notices of recent publications.

Revue de l'Histoire des Religions 1881. T. III, nº. 1 (Janv. Févr.) Quelques observations sur la place qu'il convient de faire à l'Histoire des Religions aux différents degrés de l'enseignement public, par M. Maur. Vernes. — Les Bétyles, par M. Franç. Lenormant. — Agobard et l'Eglise franke an IXe siècle, par M. Mich. Nicolas. — Bulletin critique des religions de l'Inde, par M. A. Barth. — Le rôle de la religion dans la formation des États (à propos de la *Cité antique*), par M. H. Oort. — Fragments de littérature superstitieuse ottomane, par M. Decourdemanche. — Dépouillement des périodiques. — Chronique. — Bibliographie.

T. III, nº. 2 (Mars-Avril). — La religion égyptienne dans ses rapports avec l'art de l'Egypte, par M. Georges Perrot. — La religion des Phéniciens, d'après les plus récents travaux, par M. C. P. Tiele. — Bulletin critique des religions de la Chine (la piété filiale) par M. Henri Cordier. — L'oeuvre d'Auguste Mariette au point de vue des études d'histoire religieuse, par M. Paul Pierret. — Éléments mythologiques dans les pastorales basques (suite), par M. Julien Vinson. — Dépouillement des périodiques. — Chronique. — Bibliographie.

THEOLOGIE EN ETHIEK.

„Theologie en Ethiek" — of „Theologische Ethiek", wat moet het zijn? Anders gezegd: moeten godsdienstwetenschap en zedekunde twee afzonderlijke vakken uitmaken? of behoort de eerstgenoemde, als wetenschap van het godsdienstig-zedelijke leven, beide te omvatten, zoodat zij (in onderscheiding van de rechtsleer, die als sociologische ethiek kan worden aangeduid) als theologische ethiek hare plaats zou innemen in den kring der historische en wijsgeerige wetenschappen?

Ik voor mij heb het laatste als mijne meening uitgesproken en tevens getracht in hoofdtrekken aan te geven, hoe dan met name haar theoretisch of meer zuiver wijsgeerig gedeelte zou moeten gedisponeerd worden [1]). 't Heeft mij nog niet mogen gebeuren die schets beoordeeld te zien. Tegen het genoemde hoofddenkbeeld evenwel — de fusie van Theologie en Ethiek — is in de laatstgehouden vergadering van moderne theologen nadrukkelijk bezwaar ingebracht; en dat van een zijde en op een wijze, achtbaar en overredend genoeg om de door mij ver-

---

1) Zie *Theol. Tijdschr.* 1878, bl. 421 vv. en 1880 bl. 579 vv. Dat een samensmelting, zij 't al niet van de godsdienstwetenschap in haar geheel, dan toch van de geloofs- of godsdienstleer met de zedeleer, alles behalve een nieuw denkbeeld moet genoemd worden, is bekend en kan, tot zekere hoogte althans, voor mij slechts bemoedigend zijn. 't Is intusschen minder noodig vroegere pogingen van dien aard hier in herinnering te brengen, dewijl de zaak in onze dagen een geheel andere en wèl betrekkelijk nieuwe gedaante heeft aangenomen. Ik wil hiermede de belangrijkheid niet ontkennen, ook voor het punt dat ons bezig houdt, van een historisch overzicht inzonderheid der christelijke en vóór-christelijke ethiek. Doch ziedaar een taak genoemd, aan welker aanvaarding hier niet gedacht kan wordeu.

dedigde meening in discrediet te brengen [1]). Zonder de mij betamende bescheidenheid te willen verloochenen, moet ik echter verklaren nog niet van dwaling overtuigd te zijn. Meent men wellicht, dat hetgeen nu nog eerst in een debat werd aangevoerd, toch slechts in een opzettelijk daartoe ingericht vertoog en alzoo nog meer grondig en volledig uiteengezet behoefde te worden om mijn onrecht voor iedereen klaarblijkelijk te maken? Indien dit zoo is, moet ik ter liefde van de waarheid zoodanig vertoog verlangend te gemoet zien. Intusschen wensch ik nu al vast mijne meening wat nader uiteen te zetten en toe te lichten, zoowel om een vernieuwde wederlegging, indien die noodig mocht zijn, te eerder uit te lokken, als mede en te liever, dewijl het hier een onderwerp geldt, dat bij uitnemendheid van dezen tijd is; immers, het betreft in den grond geen andere vraag dan die naar het onderlinge verband van den godsdienst en de zedelijkheid zelve, waarmede wederom de thans vaak twijfelachtige waardeering inzonderheid van eerstgenoemden ten nauwste samenhangt.

Laat mij beginnen met een en ander van de hand te wijzen, dat, als misvatting, het vraagpunt al terstond voor dezen of genen zou kunnen verduisteren.

In de eerste plaats is niets verder van mij verwijderd dan den godsdienst op eenigerlei wijs te willen verlagen en verkleinen tot niet meer of anders dan zedelijkheid — deze dan opgevat in vrij alledaagschen zin — om alzóó alles in de zedeleer te kunnen samenvatten. Al wensch ik den schrijver van den Jacobus-brief de hem toekomende eere niet te onthouden, reeds voor een uitspraak als de bekende: „de zuivere en onbevlekte godsdienst is deze, weduwen en weezen te bezoeken in hun druk en zich onbesmet te bewaren van de wereld", gevoel ik slechts zeer matige sympathie; en nog veel mindere voor veel en velerlei dat in de rationalistische periode in soortgelijken of nog veel meer nuchteren en gelijkvloerschen trant beweerd en geleerd is. Trouwens, wie, als ik, voor 't meerendeel onder den invloed van Schleiermacher en de rechterzijde van diens school ter theologie werd ingeleid, is reeds daardoor tegen dergelijke sympathieën vrij wel gewaarborgd. —

1) Zie *Bijblad van de Hervorming*, 1881, No. 3.

Al mag ter anderer zijde evenmin iets zedelijks als zoodanig miskend en ter zijde gezet worden, dewijl het het merk van den godsdienst niet aan het voorhoofd draagt, 't is er toch veeleer om te doen, het religieuze beginsel van al het echt zedelijke op den voorgrond te doen treden, veeleer alzoo om het zedelijke te verheffen dan om het godsdienstige te doen dalen.

Niet minder wensch ik al terstond en uitdrukkelijk de meeming van de hand te wijzen, als zou de voorgestelde fusie, indien al niet naar hare bedoeling, dan toch door hare strekking, er toe leiden om hetzij ter eener hetzij ter anderer zijde het veld des onderzoeks onbehoorlijk te beperken. Inzonderheid schijnt die vrees gekoesterd te worden aan de zijde der godsdienstwetenschap (in den meest gebruikelijken, engeren zin), die juist in den jongsten tijd zooveel meer ging omvatten en, alleszins terecht, in dien toeleg niet belemmerd wenscht te worden. Toch meent zij zulke schade te moeten duchten, waar al hetgeen buiten het zedelijke omgaat haar ontnomen schijnt te zullen worden. Doch geen vrees zoo ongegrond als deze! Gesteld: het godsdienstig-zedelijke leven is het tweevoudige en toch éene object onzer wetenschap, dan zal het historisch-critisch onderzoek, dat hare eerste taak uitmaakt, zich over alles moeten uitstrekken wat, rechtstreeks of zijdelings, hetzij over godsdienstige hetzij over zedelijke levensuitingen eenig licht kan doen opgaan. Geen enkel verschijnsel, dat, hoewel geen zedelijk karakter vertoonende, toch tot het gebied van den godsdienst schijnt te behooren, en eveneens geen enkel dat, hoewel buiten den kring van den godsdienst, toch binnen dien van het zedelijke schijnt te liggen, mag buitengesloten of veronachtzaamd worden. Ook al het in onze schatting eenzijdige, kranke, gebrekkige moet toch zorgvuldig worden nagegaan, als mede behoorende tot de ontwikkelingsgeschiedenis van hetgeen zoowel in zijn feitelijk voorkomen en zijn samenhang met andere verschijnselen, als in zijn innerlijken oorsprong en aard, zijn zuiverste openbaring en zijn blijvende waarde, gekend en erkend moeten worden. Juist dewijl het ten slotte te doen is om het echt religieuze en het echt zedelijke in het klaarste licht te stellen, zal ook wie meent dat beide in beginsel één en alleen bij erkende eenheid krachtig

kunnen zijn, niets willen veronachtzamen, wat, als éene der veelvormige openbaringen van het meer of minder abnormale, mee een bijdrage kan leveren tot erkenning en waardeering van het normale.

Om de kennis en erkenning van het echt religieuze en het echt zedelijke is het ten slotte te doen: dit schijnt vanzelf te spreken; doch onder den thans zoo machtigen invloed der positivistische denkwijze kan men er niettemin door sommigen bedenking tegen hooren inbrengen; bedenking, die, ofschoon niet rechtstreeks samenhangende met ons tegenwoordig onderwerp, toch de algemeene onderstellingen, waarvan wij uitgaan, te zeer van nabij betreft om haar geheel onvermeld te mogen laten. Men wil namelijk van de bedoelde zijde, dat de godsdienstwetenschap, in plaats van als een wijsgeerige wetenschap (naar onze opvatting) mede en zelfs voornamelijk van waardeering en alzoo van persoonlijke (hoewel tevens representatieve) convictie uit te gaan, integendeel, als een zuivere waarnemingswetenschap, zich vergenoegen zal met een objectieve beschrijving te geven van de verschijnselen op godsdienstig gebied en ze te verklaren voor zoover het feitelijk waar te nemen ontwikkelingsverloop die verklaring aan de hand geeft. Op dit standpunt doet men zeker wèl met de fusie van godsdienstwetenschap en ethiek van de hand te wijzen. Men heeft hier toch alleen de verschijnselen te noteeren zooals zij zich, buiten het licht van eenigerlei persoonlijke overtuiging, laten observeeren. Vertoont zich nu een dubbele reeks, waarvan elke meerendeels zelfstandig schijnt door te loopen, men heeft dan dat tweevoudige slechts te accepteeren en kan hoogstens uit een herhaald samentreffen tot zekere verwantschap besluiten. Er is hier toch, er kan en mag hier geen sprake zijn van hetgeen wezen m o e t, maar alleen van hetgeen is, of juister, van hetgeen waar te nemen is. Weshalve dan ook de geloofsleer, of m. a. w. de uiteenzetting van hetgeen (naar natuurlijk wel historisch geworden en door historisch onderzoek gecontroleerde, maar toch altoos persoonlijke opvatting) als het echte of normale moet worden beschouwd, van de godsdienstwetenschap wordt buitengesloten. Voor mij — ik moet het openhartig bekennen, op het gevaar af van bevangen te schijnen — voor mij blijft geheel dit standpunt iets onmogelijks

vertegenwoordigen. Reeds geen historische godsdienstwetenschap zonder critiek; hoe men echter critiek zal oefenen, hoe men de verschijnselen zal classificeeren, hooger en lager, voortgang en teruggang aanwijzen enz., alles zonder inmenging van zijn persoonlijke opvatting en waardeering, dit vermag ik niet te verstaan. Het klinkt mij alsof iemand een mikroskoop wilde bezigen zonder er zijn eigen oog bij te gebruiken. Ik wensch echter thans te volstaan met hieromtrent te verwijzen naar 't reeds vroeger door mij geschrevene (Theol. Tijdschr. 1878, bl. 425 vv.), mij gaarne voorbehoudende op dit gewichtige punt later terug te komen [1]).

Wij blijven alzoo uitgaan van de onderstelling, dat ons eigen godsdienstig en zedelijk zelfbewustzijn wel zekerlijk mee zijn licht mag en moet doen uitstralen, reeds waar wij, bij het historisch onderzoek, de godsdienstige en zedelijke verschijnselen in hun samenhang trachten te begrijpen en overeenkomstig hun meerdere of mindere zuiverheid en volkomenheid te rangschikken, om ten slotte een overzicht te verkrijgen van geheel de ontwikkeling des godsdienstig-zedelijken levens. — Hiermede komt nu echter al terstond één bezwaar, dat tegen de samensmelting van theologie en ethiek wordt aangevoerd, zijn afdoende beteekenis te verliezen, namelijk dit, dat godsdienst en zedelijkheid, blijkens de geschiedenis, in betrekkelijke zelfstandigheid, van elkaar afgezonderd voorkomen. Laat dit zoo wezen, daarmede is de vraag niet beantwoord, maar nog eerst gesteld: is die afzondering normaal, of is zij integendeel als een tijdelijke, zij 't ook tijdelijk onvermijdelijke, deviatie te beschouwen? Mij dunkt, ieder moet gevoelen, dat deze

---

1) Te eerder zou ik wenschen dit te kunnen doen met het oog op het belangrijke artikel van Dr. A. Bruining in het voorgaande nr. van dit Tijdschr. Behoudens een en ander, dat ook mij in de gegeven critiek van Pfleiderer's werk juist schijnt te zijn, wordt hier toch in de hoofdzaak het boven aangeduide standpunt ingenomen. Dat een Religionsphilosophie zooals de schrijver die zou willen (zie inz. bl. 426, 427) zich bij velen onzer tijdgenooten als bij uitstek „wetenschappelijk" zou aanbevelen, is niet in twijfel te trekken. Of evenwel een wijsbegeerte van den godsdienst, die ten slotte zou neerkomen op zuiver empirisch-beschrijvende phaenomenologie, indien al bestaanbaar, nog wijsbegeerte zou mogen heeten, of zij den mensch, die niet slechts weten maar wijs worden wil, zou bevredigen, is een andere vraag; maar eene die, zooals ik reeds te kennen gaf, niet als in 't voorbijgaan behandeld kan worden.

vraag te ernstiger overweging verdient, dewijl die buiten de zedelijkheid omgaande godsdienst, zoowel als die buiten allen godsdienst omgaande zedelijkheid, hoe meer zij dit werkelijk deden, in den regel te minder als proeven van het voortreffelijkste kunnen gelden. Of iemand ons dus al, met Taine, tegemoet voert: maar daar zijn nu immers vele godsdiensten die niet zedelijk zijn! — wij antwoorden: dat weten wij ook wel; de vraag is echter of wellicht in die godsdiensten niet juist hierom zoo weinig godsdienst steekt, dewijl er zoo weinig zedelijkheid in te bespeuren is.

Zoo weinig godsdienst, zeg ik. Immers, wat waarlijk en eigenlijk godsdienst zij, dit hebben niet uitsluitend of voornamelijk de godsdienst*en*. m. a. w. dit hebben niet uitsluitend of voornamelijk de naakte feiten en verschijnselen ons te leeren. Neen, al gebiedt een eerste artikel van de wet aller wetenschap, de verschijnselen te nemen zooals zij zich geven, dit is toch slechts haar eerste artikel; een tweede, „daaraan gelijk," schrijft voor, en wel inzonderheid en te nadrukkelijker waar het de wijsgeerige wetenschap betreft, critiek te oefenen, critiek op de qualificatie, die op geestelijk gebied schier met ieder verschijnsel reeds mede gegeven en er mee vervlochten is; toe te zien derhalve, of de naam waaronder een of ander verschijnsel wordt aangekondigd, de klasse waaronder het gebracht, de beteekenis die er aan toegekend wordt, den toets wel kunnen doorstaan. Welken toets? Waaraan ontleenen wij den bij bedoelde critiek te bezigen maatstaf? Zooals wij reeds zeiden: in de eerste plaats aan ons eigen godsdienstig en zedelijk zelfbewustzijn; het kan niet anders, maar het behoort ook niet anders. Wel wordt zeer zeker die maatstaf wederkeerig ook zelf bij en door het historisch onderzoek beproefd; wel kan en zal hij alzoo meermalen blijken correctie te behoeven; doch hij wordt alleen gecorrigeerd, doordien en voorzoover ons eigen godsdienstig-zedelijk bewustzijn door hetgeen de historie ons te aanschouwen geeft, verhelderd, zoowel klaarder als zekerder wordt. Ons oordeel over godsdienstige en zedelijke verschijnselen, hoe wij ze waardeeren en rangschikken, en dus ook ons antwoord op de vraag, of godsdienst en zedelijkheid in den grond twee of één zijn, het hangt ten slotte hiervan af: wat godsdienst en zedelijkheid zijn voor ons.

Zijn godsdienst en zedelijkheid twee of één? 't Verheugt mij ook door alleszins bevoegde autoriteit bevestigd te hebben gezien, dat dit het punt in quaestie is, waar wij willen uitmaken of theologie en ethiek al of niet behooren te worden samengesmolten. Blijkens het gezegde meen ik evenwel dit punt in quaestie nader aldus te moeten omschrijven — niet: zijn godsdienst en zedelijkheid twee of één geweest in een korter of langer verleden? — maar: zijn zij twee of één voor ons? Mits men dit „voor ons" wel versta. De bedoeling is in geenen deele dat van een bloot individueele opvatting, zonder meër, de beslissing afhankelijk zou worden gesteld zoowel over de principiëele quaestie als over de dienovereenkomstig te volgen methode. Al mocht iemand zich zulk een recht willen aanmatigen, 't zou hem weinig baten! Neen, al geeft ons persoonlijk godsdienstig-zedelijk bewustzijn den doorslag bij het bepalen van hetgeen als het echt godsdienstige en zedelijke moet gelden, hierbij is tweeërlei voorbehoud in acht te nemen. Vooreerst moet onze persoonlijke opvatting, als eene, indien nog niet gerijpte, dan toch rijpende vrucht van geheel de voorafgaande ontwikkeling, uitdrukking geven aan een gevoelen en bedoelen dat een kenmerkende beweging van onzen tijd mag heeten. En ten andere moet het meer of minder gewijzigd oogpunt, waaruit wij het vroegere ontwikkelingsverloop bezien willen hebben, daarvan tevens een te betere en meer bevredigende verklaring geven. Want, gelijk alleszins terecht is gezegd, wij hebben geen godsdienst of zedelijkheid te scheppen, naar eigen vinding uit ons brein te voorschijn te roepen, maar veeleer èn godsdienst èn zedelijkheid, indien althans beide een blijvende uiting van den echt menschelijken aanleg mogen heeten, in steeds zuiverder gedaante uit de bestaande ter ontwikkeling te brengen. Nu meen ik evenwel, dat wij juist dan en dan alleen aan de genoemde eischen voldoen, wanneer wij als uitspraak van het godsdienstig-zedelijk bewustzijn, en dus tevens als richtsnoer voor de wijsgeerig-wetenschappelijke methode, thans op den voorgrond stellen: godsdienst en zedelijkheid zijn in den grond één.

Men zou tot staving van deze stelling, immers, indien men er geheel de voorhanden psychologische en historische stof thetisch en polemisch bij omvatten wou, een zeer statig boek-

deel kunnen schrijven. Te meer reden voor mij, die slechts eenige toelichtende opmerkingen heb te geven, om mij daarbij zoo beknopt mogelijk tot enkele hoofdpunten te bepalen.

Godsdienst en zedelijkheid zijn in kern en beginsel één: hiermede wordt niet ontkend dat zoowel taal als traditie toch terecht een onderscheid vaststellen. Om al terstond mijn gevoelen in enkele woorden samen te vatten: ik zou meenen, dat godsdienst en zedelijkheid één zijn, dewijl en in zoover beide in den grond piëteit zijn, eerbied voor het als heilig erkende. In den godsdienst vertoont zich dan meer de richting dier piëteit naar binnen, op den in de diepte van het onuitsprekelijke zich ontdekkenden oorsprong van het heilige waarvoor zij zich buigt; terwijl de zedelijkheid meer hare uiting vertegenwoordigt en alzoo de richting op de haar in het leven gestelde heilige taak; beide „meer" het eene dan het andere, maar nooit het eene of het andere uitsluitend. Door deze onderscheiding, waarop ik nog terugkom, sluiten wij ons, meen ik, genoegzaam aan bij het gewone spraakgebruik en ontgaan wij tevens wat daarin oppervlakkig en gebrekkig is.

Naar het heerschende, alledaagsche gevoelen is godsdienst: zeker geheel van denkbeelden, aandoeningen en vooral van daarbij passende practijken, voortvloeiende uit de betrekking waarin men meent te staan tot een bovennatuurlijke macht; en zedelijkheid: een wijze van handelen en zich gedragen, waarbij men zich voegt naar hetgeen in de maatschappelijke samenleving geldt als betamelijk. Deze twee kunnen dus niet alleen zeer wel afzonderlijk bestaan, maar ook meermalen in onderling conflict komen.

Voor deze grove en oppervlakkige verdeeling van beider gebied zal wel geen dieper denkende het willen opnemen. Toch is opmerkelijk, hoeveel er zich van blijft afspiegelen ook in veel fijnere en meer doordachte distinctiën.

Meer of min is dit reeds het geval, waar de godsdienst wordt voorgesteld als uitsluitend een zaak van 't gevoel, de zedelijkheid als eene van het willen en handelen. Ook in den vorm, waarin Schleiermacher deze opvatting heeft ontwikkeld, zal zij onder ons nauwelijks meer voorstanders vinden. Reeds op psychologische gronden kan geen indeeling naar verschillende zielsvermogens worden toegelaten, waar het uitingen

van het innerlijke en zelfbewuste leven betreft, waarin altoos al onze vermogens betrokken zijn. Moge in den godsdienst het gevoel meer dan in de zedelijkheid op den voorgrond treden, het komt toch ook in eerstgenoemden niet voor zonder voorstelling en wilsneiging, en eerst door alle te gader komt de religieuze gemoedsgesteldheid tot stand. En eenerlei geldt ter anderer zijde van de zedelijkheid, al treedt ook in deze de wilsrichting meer op den voorgrond.

Veel algemeener is de zienswijze, waarbij het hebben en vormen van een zekeren voorstellingskring aangaande een bovenzinnelijke macht en de betrekking waarin wij tot haar staan, als het onderscheidende en essentiëele kenmerk van den godsdienst wordt beschouwd; terwijl de zedelijkheid, nademaal zij ook zonder die bepaalde voorstellingen kan bestaan, dan zelfstandig schijnt te kunnen leven bij alleen door de sociale betrekkingen gewekte motieven. Deze zienswijze vindt zeker niet weinig steun (zij het ook een zeer verwerpelijken) in het spraakgebruik, dat van verschillende godsdienst*en* gewaagt, waarbij dan natuurlijk de in verschillende kringen heerschende verschillende godsdienstige voorstellingen voornamelijk, zoo niet uitsluitend, in 't oog worden gevat. Vreemd, dat ook meer ontwikkelden aan zulk een onhoudbare meening nog min of meer plaats kunnen geven! Wie, die bij ervaring vroomheid kent, zal aan zichzelven of aan anderen godsdienst toekennen alleen omdat men zulk een voorstellingskring heeft aan te wijzen? 'k Zou wel niet, met een reeds aangehaalden schrijver, tegen een dergelijke meening willen zeggen: „ziet! de duivelen gelooven ook dat er een God is, en zij sidderen!" Want indien dier duivelen ondersteld Gode-vijandig bestaan ze werkelijk deed sidderen, zouden zij hierdoor toonen wèl eenige religie te hebben. Maar alleszins terecht mag men er tegen aanvoeren: „ziet! tal van denkenden en niet of nauwelijks denkenden dragen zoogenaamd godsdienstige voorstellingen met zich om, maar zij raken blijkbaar zoomin hun gemoed als hunne gezindheid, en wat deze niet raakt, niet beheerscht, kan toch onmogelijk het wezen uitmaken der religie!" Voorstellingen aangaande het bovenzinnelijke kunnen het product zijn, hetzij van het denken, hetzij van het dichten alleen; zij kunnen bloot door traditie zijn overgemaakt en worden aangehouden

uit gewoonte of andere vreemdsoortige motieven. Onzes inziens juiste voorstellingen kunnen dan ook samengaan met zeer kennelijke ongodsdienstigheid, en daarentegen zeer gebrekkige met onmiskenbare uitingen van een vroom gemoed.

Nog een andere onderscheiding wil, dat de godsdienst alleen onze betrekking tot God, de zedelijkheid die tot onze medemenschen zal betreffen, zoodat dáárom elke afzonderlijk kan bestaan. Maar indien de betrekking tot God een in de lucht zwevende betrekking is tot eenig boven de wolken ondersteld wezen, dan gaat zij buiten het werkelijke menschelijke leven om en kunnen wetenschap en wijsbegeerte volstaan met dergelijke droomen van de hand wijzen; en wederom, indien wij blijven staan bij onze feitelijke betrekkingen tot onze medemenschen, zonder meer, dan kunnen deze ons wel last of lust veroorzaken en ons een daarmee rekenend overleg aanbevelen, maar nooit een zedelijke verplichting opleggen. Godsdienst en zedelijkheid kunnen slechts ontstaan wanneer en waar beide betrekkingen, die tot God en tot den naaste, ineenvloeien.

Een en ander komt mede en wellicht nog beter onder onze aandacht, wanneer wij opmerken, hoe en waarom alle echte religie in haar kern zedelijk en alle echte zedelijkheid in beginsel religieus blijkt te zijn.

Echte godsdienst is door en door zedelijk. Want godsdienst is vroomheid en vroomheid is vrome gezindheid, een eerbiedig vertrouwen, een vertrouwend ontzag, waarmee men zich buigt voor de Macht, die, als de hoogste, vóór en boven alles overgave, onderwerping, gehoorzaamheid vordert. Alle zich in God vrij en rijk en zalig gevoelen is zelfbedrog, tenzij als vrucht en begeleidende zegen dier vrome gezindheid. Ik meen vrij apodictisch alzoo te mogen spreken, dewijl ik overtuigd ben er niets anders mee te zeggen dan wat, althans waar geen leerstellig verschil in den weg komt, door alle erkende tolken der vroomheid bevestigd is en wordt. — Nog daarenboven: al willen wij, gedachtig aan de beperktheid van al 't menschelijke, het christendom niet met sommigen den volmaakten godsdienst noemen, ver de meesten onzer zullen toch in het christendom de historisch betrekkelijk zuiverste en edelste gestalte van den godsdienst erkennen. Niets bevreemdt mij echter meer dan dat zij die dit doen, niettemin aarzelen te

erkennen dat godsdienst en zedelijkheid in den grond één zijn. Immers, ik zou niet weten wat eerder en juister als hoofdkenmerk van het christendom genoemd kan worden dan juist dit, dat het de bedoelde eenheid op den voorgrond plaatst. Het christendom treedt op met en als het evangelie der verlossing, toch wel zeker in de allereerste plaats uit zedelijken nood. Wat het dan ook, vóór alle dingen en als onmisbare voorwaarde van alle (bij en door God) te verwerven heil, tracht te wekken, is het (toch wel buiten allen twijfel in de eerste plaats zedelijke) bewustzijn van zonde. Reeds in geheel de hier zoo nadrukkelijk op den voorgrond tredende prediking van zonde en bekeering is het godsdienstige en het zedelijke onlosmakelijk verbonden. Juist in en met het zondebewustzijn wil het christendom een diep gevoelde verlossingsbehoefte doen ontstaan, opdat het heilbegeerige hart zich vertrouwend keere tot de eeuwige Liefde, die dat hart niet slechts vertroosten, maar reinigen en heiligen wil. Het kent en predikt geen heil buiten deze heiligmaking; geen Gode-leven tenzij dan als een leven door en naar den heiligen geest — men bedenke wat reeds in dit ééne: het geloof in den heiligen geest ligt opgesloten! — Het kent en predikt geen gemeenschap met den Onzienlijke, geen verzekerdheid van het godlijke en eeuwige, dan alleen bij en krachtens die eenswillendheid met God, die alleen boven den benevelenden invloed van al het zinnelijke verheft. Waartoe breeder herinnerd wat overbekend is? Inderdaad, ik kan niet anders zien, of: in het aangezicht van dit overbekende de eenheid van godsdienst en zedelijkheid te loochenen is, met andere woorden, het christendom in en om zijn meest sprekende eigenaardigheid van grove dwaling betichten, een dwaling die het zijn vermeenden hoogen rang op eenmaal zou doen verliezen.

En dat wel geheel en al ten onrechte! Immers, indien de kern der religie niet is te zoeken in bedoelde zedelijk-vrome gezindheid, wat zal dan als zoodanig genoemd moeten worden? Het gevoel onzer eindigheid en afhankelijkheid? Doch zoodra gij het zedelijke daaruit wegneemt, is dit gevoel — een gevoel en niets meer, waaruit allerlei worden kan, maar dat op zichzelf zoomin een vroom als een zedelijk karakter draagt. Blijft het aan den invloed van het zedelijk bewustzijn onttrok-

ken, vloeit het hiermede niet inéén, dan staat het niet slechts neutraal tegenover de vrome gezindheid, maar dan staat het deze zelfs in den weg, door òf een passieve zielsgesteldheid aan te kweeken, òf onder de inwerking van een zinnelijke fantasie voedsel te bieden aan velerlei bedenkelijke, soms zelfs verderfelijke emoties. Op die wijze kan zeker een zoogenaamde vroomheid ontstaan, waarvan Schleiermacher terecht mocht zeggen, dat ook „das Leerste und Bedeutungloseste" ja „auch das Scheusslichste als fromm und aus Frömmigkeit gethan wird". Niemand onzer zal toch beweren, dat dit van die echte vroomheid zou gelden, om welker kennis het te doen is en wier aard moet uitmaken of de godsdienst al dan niet één is — natuurlijk evenmin met nagemaakte, maar — met echte zedelijkheid? [1])

Neen, zoomin als het gevoel van vrijheid op zichzelf de zedelijkheid uitmaakt, zoomin is het gevoel van afhankelijkheid op zich zelf reeds religie. En evenmin is laatstgenoemde reeds voorhanden in beiderlei gevoel te gader, — indien dit de meening mocht zijn van wie het opkomend godsdienstige schijnen te willen zien in 'smenschen begeerte om zichzelven en het zijne te handhaven tegenover al wat hem drukt en bedreigt. Bedoelt men daarmee een zich zedelijk handhaven, dan ligt er zeker een niet te veronachtzamen deel der waarheid in. Doch waar de mensch hemel en aarde slechts te hulp roept om zijn zinnelijken en eigenzinnigen lust bevredigd te zien, daar is hij zoo diametraal ongodsdienstig, dat niet alleen de schim van een vromen Schleiermacher huiverend zou terugwijken van wie dáárin de ontwakende religie mocht begroeten, maar ook wel niemand onzer haar dien alleszins te rechtvaardigen schrik zou willen aanjagen.

Zal men zich niettemin op het gebed beroepen, als een bewijs dat godsdienst toch nog iets meer is dan zedelijk vrome gezindheid? Laat mij hier dan in de eerste plaats nog weer

---

1) Tenzij men met de boven aangehaalde woorden mocht bedoelen, dat uit vroomheid gedaan is en wordt wat, niet naar des d a d e r s, maar naar o n s, bij hooger ontwikkeling gewijzigd zedelijk bewustzijn, ijdel of zelfs afschuwelijk moet heeten? Dit is natuurlijk niet te loochenen en evenmin bevreemdend. Doch alzoo kan ook gezegd worden, dat uit zedelijkheid (krachtens iemands persoonlijk plichtsbesef) gedaan is en wordt wat (in o n z e schatting) onzedelijk is. Waaruit toch wel niet volgt dat het kenmerk der zedelijkheid niet in het zedelijke zou mogen gesteld worden.

een misverstand van de hand wijzen. De bewering en bedoeling is in geenen deele, dat godsdienst niets meer zou zijn of omvatten dan die zedelijk-vrome gezindheid die zijn kern en kracht uitmaakt. Neen, waar de mensch en 's menschen godsdienst zich volledig ontwikkelt, daar stort ook in laatstgenoemden geheel het rijke gemoedsleven zich uit; daar wordt de godsdienst alzoo zielsverheffing tot den Oneindige, blijdschap in God, God in zich en zich in God weten, en al wat soortgelijks meer kan genoemd worden. Maar dit alles is dan alleen gezond en dan alleen waarlijk godsdienstig, wanneer het gedragen en doordrongen wordt door die zedelijke overgave, die het éene allesafdoende is. Zonder dit ontaardt het in bespiegeling of gevoelswiegeling, die met het heilige in geen levende aanraking komt. — Desgelijks is en omvat ook de zedelijkheid meer dan die religieuze piëteit die haar beginsel is; maar zij is en omvat het alleen op de rechte, alleen op echt-zedelijke wijs, wanneer hetgeen in haren wortel leeft ook leeft in heel haar breede vertakking.

Wat overigens nog meer bijzonder het gebed betreft: wij zullen toch wel geen gebed godsdienstig noemen dan alleen: dat met innerlijke inspanning trachten naar een geestelijk, godgewijd gestemd-zijn, willen en werken, dat wel zeker een zedelijk trachten is. Wij weten wel dat men ieder ten hemel uitroepen van allerhande begeerten almede „bidden" heeft genoemd en als een uiting van godsdienst heeft doen gelden; zooals wij evenzeer weten dat men aan onderstelde goden de zonderlingste offeranden heeft gebracht en in velerlei zichtbaars en tastelijks een beeld en gelijkenis van het goddelijke heeft meenen te zien. Maar men zal toch aan een dergelijk mistasten van weinig of averechts ontwikkelden den maatstaf niet willen ontleenen ter bepaling van het kenmerkend-religieuze? Mogen, om niet ver te zoeken redenen, dezulken daar behagen in vinden, die zelven den godsdienst meenen te boven te zijn, wij, die er de ware wijding van al 't menschelijke in blijven hoogschatten, zullen wel ook in het kinderlijke, gebrekkige, ja zelfs in het gedrochtelijke, bij het licht van hooger ontwikkeling de kiemen of sporen van het echte trachten te ontdekken en aan te wijzen, maar nimmer door de nevelen van lager standpunt dat licht laten verduisteren.

En nu ter anderer zijde: echte zedelijkheid is in kern en beginsel religieus. Algemeen erkend is toch, dat zedelijkheid niet slechts het handelen als zoodanig omvat, maar tevens en voornamelijk de motieven waaruit gehandeld wordt en derhalve de gezindheid; en onder ons zal wel tevens erkend mogen heeten, dat de zedelijke gezindheid eerst daar aanwezig is, waar een onvoorwaardelijk plichtbesef zich doet gelden, m. a. w. waar men zijn leven tracht te richten naar als heilig erkende ordeningen. Zonder dit eerbiedig-vertrouwend huldigen van het heilige, waarin wij het wezen der vroomheid meenden te vinden, is evenmin de zedelijkheid bestaanbaar. De mensch, wien, naar men pleegt te zeggen, niets meer heilig is (die alle religie heeft uitgeschud), is uit dien hoofde een beginselmatig zedelooze.

Wat is het trouwens ook, dat wij onzerzijds tegen alle bloot utilistische ethiek hebben in te brengen? Toch wel niet, dat zij verzuimt in herinnering te brengen, hoe de mensch, tot zijn volledige ontwikkeling, nevens de zedelijkheid nog iets anders, namelijk godsdienst, evenals zin voor wetenschap en kunst, zich behoort eigen te maken; neen, maar dit, dat het utilisme (althans in theorie) de zedelijkheid zelve niet tot haar recht laat komen, haar verminkt door haar eigen onontbeerlijken grondslag te veronachtzamen. En zoodra men nu dien onmisbaren grondslag gaat aanwijzen, wordt immers weer gewezen op het niet slechts door onzen lust gevonden begeerlijke, maar op het boven onzen lust staande betamende, m. a. w. op het bovenzinnelijk en onschendbaar normale, dat in den echt-menschelijken aanleg zich gelden doet, waarvan ons geweten getuigenis geeft, waarbij alleen het hoogste levensdoel en het wezenlijke goed te bereiken is. Indien dit vertrouwend zich uitstrekken naar een wezenlijk goed, dit eerbiedig zich buigen voor een heilige levenswet, geen religie is, dan weet ik niet waar deze hare heerlijkheid te aanschouwen zou geven. En toch zullen zij, die het utilisme op de aangevoerde gronden bestrijden, tegelijkertijd beweren dat echte zedelijkheid ook wel zonder religie kan bestaan? Men kan hiermee dan kwalijk iets anders bedoelen dan dat zedelijkheid bestaanbaar is ook zonder deze of die bepaalde voorstelling aangaande het heilige waarvoor men zich buigt. Maar dat in het omhelzen

van deze of gene theorie het wezen der religie niet gesteld kan worden, is toch zeker wel met algemeene instemming door ons beweerd.

Of moeten wij ons laten terechtwijzen door de bedenking, dat wij aan dezulken, die zedelijkheid zonder godsdienst schijnen te bezitten, toch niet een onbewuste, d. w. z. een onbestaanbare godsdienstigheid mogen toekennen? Zeker mogen wij dat niet; maar wij willen en doen dat ook niet, mits men hier wel versta door wel te onderscheiden. Gesteld, een die in theorie positivist is, blijkt toch een ernstig zedelijke, en dus, naar ons beweren, een religieuze persoonlijkheid te zijn, — wat wil dit zeggen? Het wil zeggen, dat hij in zijn streven en doen doorgaans bezield en geleid wordt door eerbied voor een hem heilige levenswet, eerbied, die als zoodanig natuurlijk niet buiten zijne bewustheid omgaat. Toch is het stelsel, dat hij voorstaat, met dien eerbied in strijd. Dus is hij zich, wanneer en terwijl hij dat stelsel drijft, van de theoretische portée van zijn eerbied niet bewust en in zóóver, als positivist, onbewust godsdienstig. Is dit onbestaanbaar of vreemd? Maar het is immers een verschijnsel dat even zoo vele malen voorkomt als, gelijk men pleegt te zeggen, iemands natuur of karakter boven zijne leer gaat?

Dat bij velen, wien een zedelijk-vrome gezindheid niet geheel ontbreekt, toch hetzij meer het religieuze, hetzij meer het zedelijke slechts zeer onvolledig, soms uiterst gebrekkig tot zijn recht komt, wordt geenszins door ons geloochend. De mogelijkheid, de aanleiding daartoe is reeds gegeven in het door ons erkende onderscheid tusschen beiderlei levensuiting; een onderscheid, dat tevens het punt aanwijst waar — bij de nu eenmaal door dwaling en zonde heengaande menschelijke ontwikkeling — het in beginsel éene niettemin uiteen pleegt te gaan.

Om op dat onderscheid terug te komen: — is de religie meer de piëteit voor het heilige in hare richting naar binnen, op haar diepst en levend object, voor haar treedt dus meer de Macht op den voorgrond, die onze toevlucht en sterkte moet zijn, en straks, met en in deze, het éene en oneindige, dat boven al het wisselende staat en er ook ons boven verheft. Is daarentegen de zedelijkheid dezelfde piëteit, doch

meer in hare richting naar buiten, op de in 't leven door haar te vervullen taak, voor haar treedt alzoo meer de Wet op den voorgrond, die het richtsnoer moet zijn van al ons willen en doen en er alzoo tevens vastheid en wijding aan moet geven, als aanwijzing en waarborg van een onzer waardig levensdoel. Doch — zooals ik reeds te kennen gaf — zoodra dit „meer" ter eener of ter anderer zijde een „uitsluitend" wordt, vertoont zich beiderzijds een steeds schadelijker eenzijdigheid. De Macht, buiten 's levens heilige Wet gezocht, wordt slechts een toevlucht voor zinnelijke nooden, of anders een voorwerp van bloote bespiegeling, of een stroom waarop men zoetelijk drijft. En de Wet, losgemaakt van de heilige Macht die er zich in openbaart, kan niet anders dan zoowel haar levende en werkzame sanctie als haar alles omvattende en doordringende strekking er bij inboeten: zij wordt geheel of meerendeels teruggebracht hetzij tot menschelijke autoriteit, hetzij tot hetgeen eigen goeddunken en overleg als raadzaam aanbevelen. Ieder weet, hoe een en ander in de historische ontwikkeling der menschheid op breede schaal en in velerlei vormen heeft plaats gegrepen.

Indien ik wagen mag in enkele grove trekken aan te geven, hoe wij ons dat ontwikkelingsverloop hebben voor te stellen, ik zou dan meenen, dat het thans bedoelde eigenaardig menschelijke zich het allereerst zal hebben geopenbaard in een piëteit tegenover ouders, oudsten en oversten, waarin zoowel de zedelijkheid als de religie begon te ontkiemen, maar zonder dat men nog tot besef, of althans tot meer dan een zeer duister besef was gekomen van de bovenzinnelijke wet en macht, die zich alzoo feitelijk reeds deden gelden. Inmiddels had ook reeds de zinnelijke fantasie een geloof aan geesten, aan hetzij vele hetzij sommige verschijnselen bezielende wezens voortgebracht, dat nog in 't allerminst geen godsdienst mocht heeten, maar waarin wel de straks ontwakende religie een raam en steunpunt gereed vond, die hoewel schijnbaar passend, een zeer bedenkelijken invloed zouden uitoefenen. Niets natuurlijker toch dan dat, waar straks bij het zich ontwikkelend godsdienstig-zedelijk bewustzijn, ook en juist voor het zedelijke een bovenmenschelijke oorsprong en waarborg werden ondersteld, men die het naast meende te vinden in diezelfde

betrekkelijk hoogere wezens, die de fantasie reeds had voortgebracht. En wederom niets natuurlijker dan dat deze goden, hoewel nu aanvankelijk mee de heilige hoeders der zedelijkheid, toch door de steeds overwegend zinnelijk-gestemde menigte in de eerste plaats werden vereerd om hetgeen zij, zij het ook in meer of minder onderstelden samenhang met het zedelijke, als loon of straf, aan tijdelijk lief en leed hadden te schenken of af te wenden. Ter anderer zijde moest inmiddels de maatschappelijke voortgang het tastbare nadeel van inbreuken op de zedelijkheid steeds klaarder doen kennen en er zoowel in een te onderhouden traditie als in maatschappelijke instellingen een zooveel mogelijk afdoenden waarborg tegen in 't leven doen roepen. En zoo kon het wel niet anders of de godsdienst werd voor de groote meerderheid schier uitsluitend een samenstel van afzonderlijke, tegenover de goden in acht te nemen cultus-plichten, en de zedelijkheid daarentegen, geheel of meerendeels, een daarbuiten omgaande zaak van maatschappelijke voegzaamheid, geschraagd door gezag en gewoonte. Wel verre dus dat dit uiteengaan van godsdienst en zedelijkheid iets tegen beider eenheid zou bewijzen, bewijst veeleer het beiderzijds aan te wijzen verval, dat ook hier een dwalend streven den weg moest banen tot erkenning van het rechte.

Indien het laatstgezegde, althans hoofdzakelijk, waarheid behelst, dan blijkt er uit, dat aan den boven (bl. 507) ter rechtvaardiging onzer zienswijs in de tweede plaats gestelden eisch wel zekerlijk kan voldaan worden [1]). Of ook de daar in

1) Op de bedenking, dat het meer of minder, wederzijds elkâar doordringend ineenvloeien van godsdienst en zedelijkheid, toch geen bruikbaren maatstaf aan de hand geeft om godsdienstvormen te rangschikken bij welke, hoezeer zij ook verschillen, die wederzijdsche doordringing nagenoeg evenzeer ontbreekt, zou, meen ik, geantwoord moeten worden, dat dit zeer wel zoo zijn kan, maar dat dan de maatstaf van appreciatie moet worden ontleend aan die andere eigenaardigheden, die, door toch het algemeen menschelijke òf meer tot ontwikkeling te brengen òf er minstens meer ruimte voor te laten, de meest gunstige kansen openen op erkenning van het ontbrekende; waarbij dus onze grondgedachte niet verloochend behoeft te worden. — Dat overigens het moreele als zoodanig vaak gelijkelijk weerklank pleegt te vinden ook bij aanhangers van zeer verschillende godsdienstvormen, kan, dunkt mij, alleen bewijzen, dat de vatbaarheid voor het echt religieuze (waarop dat moreele minstens wijst) ook bij verschillende godsdienstig-eenzijdige ontwikkeling, toch meermalen aanwezig blijkt te zijn, en wel niettemin aanwezig, al wordt dat echt religieuze er uit den aard der zaak nog niet onder dien naam aanvaard.

de eerste plaats genoemde voorwaarde, dat namelijk onze opvatting het uitvloeisel zij van een streven dat zoowel vrucht der tijden als een kenmerk van dezen tijd verdient te heeten, of ook deze voorwaarde vervuld blijkt te zijn en te worden, dit laat ik liefst over aan het oordeel van den lezer. Alleen kan ik niet nalaten met een woord te herinneren, welk een waarlijk niet weinig beteekenend getuigenis hier wordt ingebracht, reeds door aan de meer conservatieve zijde slechts de namen te noemen van een Alexandre Vinet, een Richard Rothe en een Frederick W. Robertson, en aan de moderne zijde te wijzen op de, indien al soms weer eenzijdige, toch frissche en machtige ethische strooming, die er zich op theologisch gebied deed en doet gelden. Opmerkelijk is ook dit: uit denzelfden mond die, in de vergadering van moderne theologen, ter bestrijding onzer opvatting beweerde: „in de werkelijkheid, ook in de hedendaagsche, vinden wij deze twee: godsdienst, die nog niet, althans niet in merg en been, ethisch is, en zedelijkheid, die de bezieling en de kracht mist, welke de religie alleen daaraan kan bijzetten. En gelijk deze twee er zijn, zoo zullen zij ook wel blijven;" uit dien zelfden mond werd er de verklaring vernomen: „wanneer ik de verdedigers der eenheid van godsdienst en zedelijkheid het zedelijk karakter van den godsdienst hoor bepleiten, dan roep ik hun toe: voor mijzelven en in de gansche menschheid wensch ik geen andere religie dan die door u uitsluitend wordt erkend; laat ons de handen ineenslaan om haar aan te kweeken en voort te planten zooveel wij kunnen!" Mij dunkt, door dit laatst vermelde wordt het, in onze schatting zoo bedroevend gelatene, „gelijk deze twee er zijn, zoo zullen zij ook wel blijven," feitelijk teruggenomen. Komt het toch werkelijk tot een ijverig en eenparig trachten naar het als gewenscht geprezene, dan ontlook en bloeit ook reeds de hoop, dat de bedoelde twee niet zoo zullen blijven. En hoe dan te twijfelen, of een der naast aangewezen middelen om daaraan nader te komen is dit, dat reeds van stonden aan de wijgeerig-wetenschappelijke methode zich ga richten, niet naar het feitelijke tweeërlei, maar naar de eenheid die in beginsel aanwezig is en daarom ook ten volle verwezenlijkt moet worden. — Over het voordeel van de door ons aanbevolen fusie ten slotte nog enkele opmerkingen.

Men bedenke wel: de vraag is niet slechts, of geloofsleer en zedeleer, neen, of theologie, of godsdienstwetenschap en ethiek één of twee vakken zullen uitmaken. Wordt het laatste gedecreteerd, dan moet — daargelaten of het werkelijk geschiedt — dan moet naar den encyclopaedischen eisch de ethiek verwezen worden buiten het gebied der Theologische faculteit, en dus ten onzent terechtkomen bij die van Letteren en Wijsbegeerte, om aldaar nevens logica, metaphysica en zielkunde hare plaats te vinden. Maar hoe nu? doet niet reeds de voorstelling alleen van zulk een verwijdering der ethiek te levendiger gevoelen, dat onze godsdienstwetenschap alzoo niet slechts een gast en bijwoonster, neen, maar het kind van haren schoot, haar eigen vleesch en bloed ten huize zou uitzenden? [1]) Men vertegenwoordige zich wèl, wat van haar gevorderd wordt: In haar historisch deel al wat de geschiedenis zoowel der zeden als der zedelijke beginselen betreft te moeten prijsgeven, tenzij dan voorzoover zij heeft aan te toonen, dat, gelijk op bijkans ieder gebied van het menschelijke, ook dáárop de godsdienst invloed heeft geoefend. In haar wijsgeerig deel de vragen naar het goede en het goed, naar het zedelijk levensdoel en geheel de zedelijke levenstaak, als niet van hare competentie, te moeten van de hand wijzen en wederom alleen te mogen aantoonen, dat en hoe de godsdienst op die (elders in beginsel uit te maken) quaestiën eenig licht werpt. Over het geloof in God te mogen handelen, maar... ja! welk een veelomvattend „maar" moet hier weer volgen! Indien zij toch, niet over een bloot wijsgeerige stelling, maar over het religieuze geloof in God zal handelen, hoe dan het recht, de beteekenis, den inhoud van dat geloof in het licht te stellen, anders dan door telkens en juist voor het meest afdoende „Lehnsätze" aan te voeren uit het principiëele gedeelte der afgewezen ethiek? Moet nu voorts nog de critiek van steeds meer verouderende dogmen uit den aard der zaak steeds meer op den achtergrond treden, wat blijft der apprecieerend

1) Waarschijnlijk was het onder dezen afschrikkenden indruk, dat één der sprekers ter modernen-vergadering althans op een deel der ethiek voor de theologie beslag wou blijven leggen. Wij vreezen evenwel, dat de voorgestelde deeling der ware moeder, andermaal, als voor Salomo's rechterstoel, den kreet zou moeten afpersen: „ach neen! geef dan aan de andere het levende kind; maar dood, doorsnijd het niet!"

vergelijkende, wat blijft vooral der systematische theologie ten slotte nog aan positieven inhoud over? Arme godsdienstwetenschap! Zeker, zij kan zich dan, naar sommiger wensch, te minder wijsgeerig, vooral te minder bespiegelend-wijsgeerig en te meer zuiver-wetenschappelijk aanstellen; zij kan zich dan met te meer onverdeelden ijver werpen op tal van historisch-literarische en (mits vooral ook hier hare grenzen wel in acht nemende) empirisch-psychologische vraagstukken, naar hartelust grasduinen in allerlei mythologie, als haar uitgelezen element; maar.... zal dit haar goed doen? en zal zij, deze dingen uitsluitend doende, haar voedsterlingen goeddoen? Men versta mij wel: nogmaals zij uitdrukkelijk gezegd, dat ik van genoemden, haar toekomenden en betamenden arbeid haar in geenen deele wil ontslaan. Neen! maar wel en zooveel te meer wensch ik verhoed te zien, dat zij, ter wille van hetgeen toch altijd nog eerst weg en middel mag heeten, het bedoelde zelf zou gaan vergeten en verloochenen.

Ik heb mij vroeger een uitspraak veroorloofd, die ik met kleine wijziging, aldus zou willen herhalen: „indien de zedelijkheid het zonder den godsdienst kan stellen, dan weet ik niet waarom de godsdienst nog onmisbaar zou mogen heeten, waarom niet ieder onzer het zonder hem zou kunnen stellen.” Is dat, ook alzóó gezegd, overdrijving? paradoxale pathos? Neen, ook waar ik mij opzettelijk tracht te schikken tot de meest nuchtere beschouwing, kan ik niet anders oordeelen dan aldus: indien gij de ethiek losscheurt van de theologie, dan komt de laatste voor ons geheel op ééne lijn te staan met metaphysica en aesthetica, dat wil zeggen, dan komt de religie in geheel gelijken rang met bespiegeling en kunst, als een, zeer zeker niet te verachten, maar toch zeer wel te ontberen verrijking van ons geestelijk leven. De godsdienst onmisbaar? het ééne noodige? er kan geen sprake meer van zijn, bijaldien „de levensbetrekkingen, waarin wij menschen zijn geplaatst”, reeds op zichzelve „waarachtige zedelijkheid” kunnen en „zullen aankweeken, die buiten den godsdienst omgaat”. Het ééne noodige — dit kan niet meer of anders zijn dan: zijn zedelijke roeping klaarlijk te erkennen en tot hare vervulling bekwaam te zijn. Al het overige kan een nuttig en aangenaam, kan een zeer kostelijk en een zeer streelend toe-

voegsel zijn, maar ons heil is er niet van afhankelijk, het bevredigende levensdoel kan niettemin gevonden en nagejaagd worden. Rampzalig anders die armen, die voormaals werden zalig gesproken! — Indien de zedelijkheid zonder religie bestaan kan, dan moeten wij, in plaats van nog te beweren, dat artistiek of wijsgeerig georganiseerd te zijn een betrekkelijke bijzaak, maar godsdienstig te zijn hoofdzaak is, veeleer onomwonden uitspreken, dat geen godsdienstzin te hebben simpel een natuurlijk gebrek is en gelijk staat met geen philosoof te zijn of geen kunstzin te hebben. Is dit nu inderdaad de bedoeling, dan dient men zich zeker ook in de wijsgeerig-wetenschappelijke methode daarnaar te richten. Maar is het de bedoeling niet, dan moge men ook ernstig toezien, zulk een o. i. heillooze meening niet te voeden.

Godsdienst die niet zedelijk, en zedelijkheid die niet godsdienstig is — helaas ja! zij waren en zijn er maar al te vaak en al te veelvoudig; naar ik meende, als mee de grootste hinderpalen tegen den voortgang en de zegepraal van echt godsdienstig-zedelijke beginselen. Hoeveel nadeel is er niet teweeggebracht, eenerzijds door een 't zij van ootmoed en teederheid, 't zij van bezielend en verheffend vertrouwen verstoken zelfgenoegzaamheid en maatschappelijke ordelijkheid, die toch voor ware zedelijkheid moest gelden; en ter anderer zijde en wellicht nog veel meer door een godsdienst, die niet meer dan gevoelswiegeling of, erger nog, dan leer- of eeredienst mocht heeten. Indien dit euvel om genezing roept, dan kan die toch niet worden aangebracht door beiderzijds het ontbrekende te willen bijhelpen, maar alleen door de kwaal in den wortel aan te tasten en die principieële genezing te beproeven, die — laat ons deze eer aan het christendom niet onthouden — die juist door het beste in het christendom reeds aan de hand gegeven is en in zijn uitnemendste vertegenwoordigers hare vruchten heeft getoond. Nadrukkelijk moet dan op den voorgrond worden gesteld, dat alleen door wedergeboorte uit dien geest, die alles door het heilige heiligen leert, de volheid des levens, de ware humaniteit kan worden bereikt. Indien men nog wil voortgaan op het godsrijk te wijzen als het groote middelpunt van alle menschelijk streven, dan mag er allerminst bij vergeten worden, dat er evenmin een God is zonder

het rijk van het goede, als een rijk van het goede zonder God.

Mij dunkt, op het thans bereikte punt van ontwikkeling, opent zich voor de theologie, wanneer zij beginselmatig zal te werk gaan, slechts tweeërlei weg: òf alle godsdienstige en alle zedelijke waardeering, d. w. z. den godsdienst en de zedelijkheid zelve over te laten aan ieders persoonlijken smaak, en dan de godsdienstwetenschap te herleiden tot een zuiver historisch-empirische wetenschap en de zedekunde tot een practische utiliteitsleer; òf anders, krachtens de erkenning dat echte zedelijkheid onbestaanbaar is buiten den voorhanden en hechten religieuzen grondslag, en dat de religie versterft tenzij zij leeft als de wortel van geheel het zedelijke leven, krachtens deze erkenning het te lang en te vaak gescheidene tot één te brengen en zich tot hoogste doel te stellen: het recht en de waarde, de echt-menschelijke heerlijkheid van het ongedeeld godsdienstig-zedelijke leven in het licht te stellen en al de eischen er van te ontvouwen.

Mocht ik in het geschrevene mij hier of daar warmer hebben uitgesproken dan overeen schijnt te komen met de hoogschatting die ik toedraag aan de vertegenwoordigers van de door mij bestreden zienswijs, dan verontschuldige mij, dat, naar ik meende, zich geheel onbedwongen uit te spreken het beste middel is om het, waar dan ook schuilend, misverstand aan den dag te brengen, hetwelk op zulk een gewichtig punt wie overigens geestverwanten zijn, doet uiteengaan.

's Gravenhage, Juli 1881.

PH. R. HUGENHOLTZ.

IETS OVER MIDDELBAAR GODSDIENSTONDERWIJS.

H. Koekebakker, Het godsdienstig zedelijk leven der Christelijke gemeente.

Het Theologisch Tijdschrift, jaargang '67, weer eens uit de kast gehaald en bl. 561 vvg. opgeslagen! Och of hij die deze bladzijden over „godsdienstonderwijs" schreef ons hadde gespaard mogen blijven! Wij zouden stellig op dit oogenblik een eind weegs verder zijn dan wij 't nu hebben gebracht op dit terrein. Welk een kloeken medewerker hebben wij in hem verloren! met zulk een scherpen blik, zulk een helder hoofd, zulk een warm en diep gemoed, zulk eene vaste hand, zulk eene rijke kennis, om te voorzien in de dringende behoeften des tijds juist in dit opzicht...

Ziedaar gedachten, die zich aan elk bij de lezing van genoemd opstel van Dr. F. Rauwenhoff opdringen. Eigenaardig is de indruk, welken wij ontvangen, als wij na 13, 14 jaar het nog eens doorbladeren. Ik bedoel nu niet, dat wij, natuurlijk! hoogst weldadig worden aangedaan door den echt humanen toon dezer zoo besliste en principieele kritiek. Neen, maar wij krijgen vóór ons het verschil tusschen toen en thans; en dat strekt wèl om ons te bemoedigen. Er liggen toch nog geen 14 jaar tusschen. En al zijn dan de billijke eischen, welke de edele vroeggestorven schrijver deed gelden, nog in de verte niet algemeen vervuld, wat zeg ik? nog niet eens algemeen gevoeld en toegestemd, wij zijn toch merkbaar vooruitgegaan. Nu, op eene spoedige verwezenlijking zijner wenschen heeft hijzelf blijkbaar niet gerekend; niet onmogelijk is

zijne verwachting door de uitkomst eer overtroffen dan beschaamd. Het ware hoogst wenschelijk, dat iemand, die de onmisbare bouwstoffen ter zijner beschikking heeft, ons op eenigszins volledige wijze den tegenwoordigen toestand schetste. Want het „verblijdend verschijnsel, dat vele modernen met hart en ziel zich toeleggen op de verbetering van het godsdienstonderwijs", is sedert '67 bestendig en bij toeneming waarneembaar. Onder die pressie hebben de hooge besturen van het Evangelisch Luthersch en Nederlandsch Hervormd kerkgenootschap, de Algemeene Vergadering der Remonstrantsche Broederschap, misschien ook andere, maatregelen genomen, reglementen of artikelen van reglementen vastgesteld, circulaires rondgezonden en statistieke opgaven gevraagd enz. Welke vruchten heeft dat een en ander gedragen? Wij weten, dat op menige plaats „de predikanten-zelven, gebruik makende van de hun verleende vrijheid, het onderwijs inrichten, zooals zij begrijpen dat het wezen moet, om weer [1]) een macht in de gemeente te worden." Openlijke samenspreking op de Moderne Vergadering, verslagen in de „Hervorming," meer dan dit de uitgave van Handboeken en Handleidingen — ik vermeld hier alleen de werkjes van Meyboom en Knappert, ook in dit tijdschrift met ingenomenheid besproken — particuliere mededeelingen, ziedaar wat elk ten dienste staat; maar hoe onvolledig, hoe verbrokkeld is dit alles. Van Hamel gaf in de Revue de l'histoire des religions 1880 N° 3 (Mai—Juin) en 6 (Nov. Déc.) een verhandeling over: L'Enseignement de l'histoire des religions en Hollande en een Programme d'un enseigement secondaire de l'histoire des religions. Weder een zeer klein onderdeel. Zou het niet mogelijk zijn, dat wij eens degelijk, veelzijdig werden ingelicht? [2])

Zooveel is zeker — dankbaar zij het vermeld! — dat wij nu niet meer behoeven te klagen als in '67: „Om het godsdienstonderwijs eenigermate op de hoogte van den tijd te bren-

---

1) Rauwenhoff, bl. 563. „weer"? — Wanneer is het ooit eene macht in de gemeente geweest?

2) Eenigen tijd nadat dit geschreven werd, verscheen Maronier's Korte Gesch. v. h. godsdienstonderwijs in de Christ. Kerk, I Tot aan de Kerkhervorming. — Moge de geachte Schrijver, die ons reeds zóóveel gaf, gelegenheid vinden, voor het einde van het Tweede gedeelte de hierboven uitgesproken wenschen te vervullen!

gen, is nog haast alles te doen." „Verdeeling van vakken, waarin onderwijs gegeven wordt, heeft nergens plaats." „Men schijnt er niet aan gedacht te hebben, onderscheid te maken tusschen lager en middelbaar onderwijs." „Het godsdienstonderwijs moet zich tevreden stellen met één uur in de week, dat met moeite aan al de lessen wordt ontwoekerd" — dit laatste bezwaar is althans in de stad, waar Rauwenhoff werkte en dit nederschreef, gebleken te kunnen worden weggeruimd; en de beide eerste zijn op zoo menige plaats opgeheven. Ook die „onderscheiding tusschen lager en middelbaar godsdienstonderwijs", die hij „van het hoogste belang achtte" en breed uitwerkte: o. a. aldus dat het laatstgenoemde „met het afleggen der geloofsbelijdenis in geen onmiddellijken samenhang" stond, behoort niet langer tot de vrome wenschen. Ja, als wij vernemen, hoe hij spreekt over de behandeling van „de godsdiensten der Heidenen" — eene uitdrukking, welke wij nauwelijks meer verstaan, die ons in den hier bedoelden zin vreemd aandoet — hoe bescheiden in dit opzicht zijne eischen, hoe weinig hoopvol voorloopig zijne verwachtingen zijn, dan nemen wij ontegenzeggelijk een verbazenden vooruitgang waar. Lees eens na die wenken (bl. 571—3) het boekje van Meyboom of bovengenoemde stukken van van Hamel! — Minder verzekerd zijn wij omtrent een ander, hoogst gewichtig punt. Levendig belang althans zou het mij inboezemen, te vernemen, hoe „de ontwikkeling van het Christendom, zijn invloed en voortgang tot op onzen tijd" (bl. 584) door de verschillende catecheten wordt behandeld: menigeen weet uit eigen ondervinding, hoe uiterst moeilijk het is, niet zoozeer: kerkgeschiedenis, maar meer: de geschiedenis van het werk van Jezus, van den Christelijken geest en het Christelijk leven, met ontwikkelde leerlingen zóó te bespreken, dat men zichzelf ook maar in de verte voldoet; diep wordt dan ook de behoefte gevoeld, luide en herhaaldelijk is zij uitgesproken aan eene handleiding, die ons hierbij eenigermate voorthelpt: de twee stukjes der „Beeldengalerij" van van Veen en Reynvaan wroden in dank gebruikt, maar zijn uit den aard der zaak onvoldoende. Zeer lezenswaardig blijven voor wie zich aangordt om ons deze weldaad te bewijzen de wenken, door Rauwenhoff gegeven (bl. 581—7).

„Het laatste, niet het minst belangrijke, deel van het gods-

dienstonderwijs handelt over hetgeen gewoonlijk *geloofsleer* heet." Zou het waar zijn? Ik spreek het niet tegen, doch betwijfel het zeer: trouwens, eene besliste overtuiging in dezen mag eerst de vrucht zijn eener levendige gedachtenwisseling en veelzijdige ondervinding; terwijl ook dan nog plaatselijke behoeften en persoonlijke opvattingen stellig onderscheid maken, soms het beslissend gewicht in de schaal kunnen werpen. Maar toch ik voor mij zou meenen, dat bij het middelbaar godsdienstonderwijs de dogmatiek, of liever, zooals R. te recht het noemt: de vrije philosophische behandeling der godsdienstleer, zich met eene bescheidener plaats, aan het eind, als beknopte samenvatting of slotsom, van de Algemeene beschrijving der godsdiensten behoort te vergenoegen, om overigens haar eerrang — de laatste is hier ongetwijfeld de hoogste — af te staan aan de ethiek (niet de moraal), de geloofsleer derhalve voortaan, althans voorloopig, vervangen door de populair-wetenschappelijke beschrijving van *het godsdienstig-zedelijk leven.*

Het was dan ook met warme belangstelling, dat ik reeds vóór een geruime poos het werkje van den heer Koekebakker met dien veelbelovenden titel — hierboven afgeschreven — ter hand nam; ook de theologische kring, waaruit het te voorschijn kwam, of liever, waartoe de schrijver behoort, beloofde bepaaldelijk voor dit onderwerp iets goeds. Nu, iets goeds, veel, zeer veel goeds geeft het dan ook ontegenzeggelijk; niemand zal het neerleggen, zonder weldadige indrukken opgedaan en den schrijver gedankt te hebben; alleen geeft het volstrekt niet wat de titel beloofde, en daarom dan ook m. i. volstrekt niet wat wij thans juist zoo dringend behoeven. Was het, ten deele althans, onder den indruk van deze teleurstelling, dat het twee jaar op mijne schrijftafel bleef liggen, eer ik er toe kwam, de op mij genomen taak, het in dit tijdschrift ter sprake te brengen, te vervullen? Misschien heeft dit uitstel wel eenige voordeelen: enkelen onzer ambtgenooten kunnen nu de proef er mee genomen hebben; en dat is eigenlijk de eenige kritiek die steek houdt over de bruikbaarheid en verdiensten van een arbeid van dezen aard; althans de schrijver zelf in zijn werkkring heeft de proef herhaald: eene zaak van belang.

Niet onmogelijk, dat hij, juist met het oog op dien kring dien hij bij het ontwerpen en vervaardigen vóór zich had, mij

hier in de rede zou willen vallen: „Toegegeven eens een oogenblik dat mijn boek voor uw doel niet bruikbaar is, dan kan ik het nog niet helpen indien ik u niet voldoe, want ik heb niet geschreven voor het middelbaar godsdienstonderwijs, maar voor hen die onze catechisaties bijwoonden en nu leden van de Christelijke gemeente wenschen te worden" (zie Voorrede, VI). Ik laat dit gelden — de herlezing van Rauwenhoff's artikel: „ook hier is het bene distinguere", tusschen lager en middelbaar, „het onmisbaar vereischte tot het bene docere", (bl. 563) zou anders geen kwaad hebben gedaan; intusschen elk zijne vrijheid, ook van opvatting! — maar het moeten dan toch zeer ontwikkelde aannemelingen zijn, die dit kunnen genieten en in zich opnemen; ik zou vurig wenschen, dat het gros, althans eene aardige minderheid, onzer jongens en meisjes van de 5de en 6de klassen der Hoogere Burgerscholen en gymnasia zóó ontwikkeld ware, in ieder opzicht, verstandelijk, zedelijk, godsdienstig, als de élite der Doopsgezinde gemeente van Berlikum of Menaldumadeel blijkt te zijn. — Dit is ook een bezwaar, en geen gering, waaronder wij gebogen gaan: dat de algemeene ontwikkeling der leerlingen, vooral van de Hoogere Burgerscholen, veelal zoo gering is en de bewustheid van hoogere behoeften, tevens de vatbaarheid voor zedelijke en godsdienstige waarheden, vaak zoo zwak. Nu, liever dan daarover te zuchten, willen we trachten en hopen, ook door de geschikte aanvulling eener gevaarlijke leemte in het openbaar onderwijs hierin verbetering te brengen; vertrouwen, dat wie geregeld en getrouw jaar op jaar onze lessen bijwonen zooveel besef en waardeering van den ontwikkelingsgang der godsdienstige idee in de geschiedenis, zooveel gevoel en geestdrift voor de heroën op dit gebied zich zullen eigen maken, dat — de behandeling van *het godsdienstig-zedelijk leven* deugdelijk is voorbereid.

Maar nu mijn voorname grief: dat K. iets anders gaf, dan de titel van zijn boek beloofde. Hij schijnt de eigenaardige kracht van die uitdrukking en van die min gebruikelijke maar volkomen juiste samenvoeging [1]) niet recht gevat te hebben:

---

1) Het ontbreken der hyphen op het titelblad is blijkens de inhoudsopgave en H. I. een fout van den drukker.

't is eenvoudig de geloofs- en zedenleer in een nieuwen vorm die hij aanbiedt (Voorrede, bl. VI); evenals vroeger geloofs- zoo gaat hier godsdienstig- vooraf; het koppelteeken moet alleen te kennen geven, dat godsdienstig en zedelijk leven in den diepsten grond één zijn (bl. 1). Voorts is het hem geen ernst, het g. z. leven „der Christelijke gemeente" te schetsen; hij heeft daar geen oogenblik plan op gehad; hij wil „den geloovige, den Christen doen kennen" (bl. V). 't Zij zoo, doch het gaat niet aan, aldus gemeente te nemen in den zin van: de individuen, die de ware en waardige leden der Christelijke gemeente zijn. — Eigenlijk heb ik hiermede reeds een ongunstig en onzacht oordeel geveld over het gansche boek, plan en uitwerking. Gaat slechts na. Wat is het godsdienstig-zedelijk leven, om welks beschrijving (de Ethiek) het ons te doen is? Het is en blijft zedelijk leven; „zedelijk" is het hoofdbegrip, waaraan „godsdienstig" slechts eene gewijzigde beteekenis of wel bijzondere kracht geeft; derhalve: het zedelijk leven, zooals het door den zuiver ontwikkelden godsdienst tot zijn volle recht komt, ophoudt relatief te zijn, een verbindend of absoluut karakter krijgt. Het zedelijk-godsdienstig leven daarentegen is het godsdienstig leven, zooals het in reine zedelijkheid met vollen luister doorbreekt, — in onderscheiding van kerkelijk-, hetzij ceremonieel hetzij dogmatisch, godsdienstig leven. Tegenover het godsdienstig-zedelijk leven staat het onontwikkeld of zinnelijk zedelijk leven en zoowel datgene waarvan de utilistische of empiristische moraal, als waarvan de morale indépendante de beschrijving en rechtvaardiging levert en al wat daarmee samenhangt. — Nu meen ik, dat juist de ethiek, niet de geloofsleer, het woord voor onzen tijd moet spreken, omdat bij ons het zedelijk bewustzijn nu eenmaal sterker ontwikkeld is dan het godsdienstig en bijgevolg het godsdienstig leven feitelijk in den dienst van het zedelijk leven staat. Om het aanstonds door eene tegenstelling ons volkomen duidelijk te maken: bij Jezus was dit anders; bij hem ontplooide zich het zedelijk-godsdienstig leven in al zijne heerlijkheid; de Christelijke idee is de zedelijk-godsdienstige. Nu zeg ik waarlijk niet, dat wij het bij het rechte einde hebben; ik vermoed veeleer het tegendeel; maar wij moeten ons eigen leven, niet dat van een andere eeuw

beschrijven, uit ons eigen bewustzijn, niet uit dat van een ander spreken. Daarom zei ik: voor onze dagen ethiek, geen dogmatiek. Met dat al, het is en blijft zeker éene en dezelfde zaak, het menschenleven, eene en dezelfde persoonlijkheid, de mensch, maar van een verschillend oogpunt beschouwd en beschreven.

Intusschen, al wat wij zijn, dat zijn wij geworden, en wij hebben niets, dat wij niet hebben ontvangen: wij leiden een historisch leven en moeten van de historische continuiteit ook en met name op het gebied des geestes ons helder bewust zijn en blijven; daarom dan ook, al is de ethiek uit haren aard vóór alles eene psychologische wetenschap, wijl al wat van den mensch wordt op natuurlijke wijze uit den mensch verklaard moet worden, het zielkundig onderzoek zou hoogst onvolledig blijven, indien het niet mede een historisch onderzoek ware: zonder dat begrijpen wij onszelven niet recht; waar het gevoel van afhankelijkheid en van verplichting tegenover de vrome voorgeslachten en de godsdienstige heroën verflauwd of afwezig is, daar ziet men ook niet klaar, op welken grond men staat en in welke lijn men zich voortbeweegt. De ethiek vestigt derhalve onze aandacht op het schoonste deel der culturgeschichte en beschrijft in hoofdtrekken den gang van het menschelijk ideaal in de wereld: niet slechts de wording en ontwikkeling der zedelijke begrippen, maar vooral de inspanning en worsteling van den menschengeest om tot zelfbewustzijn, tot het inzicht in zijne eigenwaarde als mensch, zijne natuur, aanleg, roeping en bestemming zich te verheffen. Zoo leeren wij tevens den tegenwoordigen toestand kennen en verstaan: de zedelijke statistiek bewijst hier niet geringe diensten; de wording en de inhoud van publieke opinie en wetgeving komen tot hun recht; maar bovenal wat bij monde van de edelsten en naar de ingeving van onze beste oogenblikken het standpunt is waarop wij ons moeten plaatsen, bakent onze gedragslijn ons af en wordt ons de wisse profetie der toekomst. I. é. w. de toepassing van de zedelijk-godsdienstige [1]) idee op de realiteit, op het reëele menschenleven en de reëele samenle-

---

1) Zóó moet het hier luiden, in overeenstemming met de boven gestelde eischen, om te blijven in de historische lijn.

ving, of de verwezenlijking van de Christelijke waarheid in onze wereld, ziedaar de inhoud der Ethiek als laatste en hoogste vak bij het middelbaar godsdienstonderwijs.

Ik denk er nu in de verte niet aan, zij het ook maar in de ruwste schets, uit te werken, hoe achtereenvolgens de beschouwing van den mensch in de oudheid, in de Kerk, in het evangelie, ter sprake komt; hoe men, den mensch als zinnelijk-geestelijk schepsel waarnemende, zijn wezen (in onderscheiding van het dier) tracht vast te stellen, de krachten waarmede zijne natuur is toegerust (faculteiten) in rangorde en ontwikkeling nagaat, bij de ontvouwing der motieven (beweegkrachten) van zijn doen en zijn het antwoord zoekt op de vragen: Wat is goed, waar, schoon? en: Waarom moet ik het goede doen enz.?, uit het zelfbewustzijn de uiteenloopende theorieën van het zedelijk leven verklaart, de wording en den wasdom van den individu door het zedelijk streven gadeslaat en waardeert, de toeëigening van het zedelijk ideaal en de hulpmiddelen nagaat, enz.

Slechts dit ééne nog terloops: Reeds bleek het ons bij herhaling, dat de beschrijving van het godsdienstig-zedelijk leven zich vanzelf splitst in twee onderdeelen: individu en maatschappij; en de titel van K.'s werkje deed ons hopen, dat ook het tweede, na de anthropologie de sociologie, er in behandeld zou worden. Waarom ook niet? Als de schrijver van „gemeente" spreekt, is het terstond en beslist als de tegenstelling van „kerk"; bij „belijdende gemeente" denkt hij aan het „geloofsleven, werkzaam in de menschenwereld". Nu, dat is het juist wat wij hebben moeten: de menschenwereld als het schouwtooneel, waarop heilige krachten, zelve verborgen, haar aanwezigheid en invloed onmiskenbaar duidelijk openbaren; de maatschappij een organisch geheel, waarin eene idee van de hoogere orde zich wil verwezenlijken — „één lichaam is het, en één geest" (verg. Rauwenhoff, bl. 568). Het godsdienstig-zedelijk leven kan eerst tot zijn volle recht en luister geraken in de samenleving der zonen en dochteren Gods, en de mensch, het kind Gods, eerst tot krachtigen groei en volledige ontplooiing van zijn wezen in het huisgezin Gods. Maar wat is er niet al moeten voorafgaan, eer die maatschappij geboren werd, tot zekere ontwikkeling kwam, tot zelfbewust-

zijn ontwaakte; hoeveel tegenstand aan de werking van de Christelijke idee in de geschiedenis geboden; hoeveel moet er niet nog veranderen en gebeuren, eer de eenvoudigste voorwaarden ter verwezenlijking dier idee zijn vervuld! Wij zien achterwaarts, waar wij vandaan zijn gekomen; wij trachten onzen tijd met al zijn woelingen, zijne hooge aspiraties en wreede teleurstellingen, zijne verschillende stroomingen, te begrijpen; wij maken ons elke vingerwijzing ten nutte en vangen iedere belofte op, ten einde op onze plaats met eere werkzaam te zijn en onze aangewezen roeping waardig te vervullen: het groot en edel levensdoel dat de moeite van het leven overvloedig loont!

Ziedaar het een en ander vluchtig aangestipt, waarop de titel: „Het godsdienstig-zedelijk leven der Christelijke gemeente" ons hoop gaf. Maar wij hoorden reeds: zoo goed als niets daarvan wordt ons hier aangeboden; de geachte Schrijver heeft er geen oogenblik plan op gehad; eerst tegen het einde (H. XI § 54—8) komt „de geloofsgemeenschap" ter sprake, en dan nog op geheel onbevredigende wijze; iets meer, doch slechts zeer gedeeltelijk wat wij wenschten, geeft in H. II (Het geloof openbaart zich als zedelijk streven) het derde onderdeel (§ 12—14): Het geloof openbaart zich als verlangen en streven naar het Ideaal of het Koninkrijk Gods. — Dan 't zij zoo; wij willen nu niet langer klagen over wat ons werd onthouden, maar dankbaar aannemen wat ons hier wordt gegeven, niet onze wenschen of wat ons de behoefte van het oogenblik scheen, maar alleen het plan en doel des Schrijvers in aanmerking nemende. Hij wilde den geloovige, den Christen teekenen, het geloofsleven in zijn verschillende openbaringen beschrijven, als zedelijk streven, als verlossingsbehoefte, als verlossing, als gemoedsstemming, als strijd, als gebed, als gemeenschap, als alle andre levensuitingen doordringend. De vraag is, of wij, dit eenmaal aangenomen, geen bedenkingen of bezwaren tegen de uitvoering of uitwerking hebben. En het antwoord luidt: talrijke en gewichtige. Enkele slechts wil ik opnoemen.

Vooreerst zal het wellicht dezen en genen reeds bij die vluchtige mededeeling van het plan van het werkje getroffen hebben, maar stellig zal het ieder die den Inhoud (bl. VII—

XII) overleest verbazen, zóóveel als het geloof hier moet doen en zijn, letterlijk alles. Het geloof openbaart zich als onvoorwaardelijk plichtbesef (§ 7, 8), als roeping tot deugd (9—11); enz. als geweten (16—20), als gevoel van smart (schuldbesef, berouw, bewustzijn van zonde); en zoo gaat het voort! „Den grondslag van het godsdienstig-zedelijk leven noemen wij *geloof*," luidt de eerste stelling, die wel onmiddellijk herhaald, maar niet gerechtvaardigd wordt, of 't moest zijn door het zeggen: „Met aan het begin te spreken van geloof wenschen wij te voldoen aan den eisch van het Christelijk bewustzijn om een godsdienstigen grondslag voor de zedelijkheid". Alsof dat zoo maar gaat! Straks hoet het (bl. 2): „Wat wij geloof noemen, wordt ook wel (!) genoemd 's menschen hoogere natuur. Daarmede wordt ongeveer (?) hetzelfde bedoeld. Al is het woord geloof ook voor veel opvattingen vatbaar, het schijnt mij 't geschikste voor het altijd min of meer in 't verborgen liggend begin." Wat dat begin nu is, wat de S. er onder verstaat, daarover geen letter! Ziedaar een klein staaltje, welk een gebruik (misbruik?) van woorden — woorden die nu eenmaal algemeen in zwang zijn — hier wordt gemaakt, hoe incorrect en willekeurig de S. te werk gaat. Men begrijpt aanstonds, welk een spraakverwarring hiervan het gevolg moet zijn en hoe zich die willekeur wreekt. Om maar iets te noemen: van „'s menschen hoogere natuur" is uit den aard der zaak niemand verstoken, gelukkig! maar er zijn, helaas! genoeg, en meer dan genoeg, menschen verstoken van geloof. Dit laatste wordt door den S. herhaaldelijk uitgesproken, breed uitgewerkt, soms ten grondslag aan zijne beschouwingen gelegd; maar hij ziet daarbij het eerste voorbij: vandaar bij hem soms iets hards, eene scherpe scheiding, in den realistischen trant van het 4e Evangelie, tusschen menschen en menschen [1]). Natuurlijk weet K. uitstekend goed,

---

1) Een zware beschuldiging: miskenning van het specifiek Christelijk beginsel (Matth. 18: 14). Ik laat nu daar, of dit alleen het gevolg is van het gemis aan correctheid en helderheid, dan of het eigenaardig theologisch standpunt des S. er ook toe meewerkt, Alleen verwijs ik, als proeve tot hoe verregaande onbillijkheid dit leidt, naar bl. 73. „Het is dwaas, den niet-geloovige door redeneringen te willen overtuigen, dat hij behoefte heeft aan verlossing, dat hij een hooger levensbeginsel *moet* bezitten enz." Nu ja, omdat het geen zaak van redeneering is! Ook „bij hem,

in welken zin de woorden „geloovige” en „ongeloovige” worden gebruikt (zie bijv. bl. 128), en kan zich daaraan ook niet onttrekken, maar hij bedenkt ook dan niet, dat hij er iets geheel anders van heeft gemaakt. Me dunkt, hij had, indien hij al geene definities had willen geven van geloof, godsdienstig-zedelijk leven enz., toch voor zichzelf goed moet weten en scherp afbakenen, welk denkbeeld hij aan die verschillende uitdrukkingen verbond. Dat deed hij blijkbaar niet; 't is zijne groote fout. Althans had hij moeten zeggen en uitwerken, wat hij verstond onder: 's menschen hoogere natuur. In de plaats daarvan krijgen wij nu (§ 4) eene hoogst oppervlakkige en onjuiste beschouwing van de wedergeboorte. „'t Ontstaan van het geloof is de wedergeboorte” — dit zij zoo; maar lees eens hiervoor in de plaats: 't ontstaan van 's menschen hoogere natuur is de wedergeboorte! — en zij heet iets gansch anders dan de bekeering: de wedergeboorne moet eerst na heel wat strijd en smart en kan dus ook pas veel later (§ 28) tot bekeering komen! Verward worden 's menschen hoogere natuur — „wij zijn van Gods geslacht”: de ingeschapen en dus onuitroeibare, den mensch als zoodanig eigen, allernauwste verwantschap aan het Allerhoogste. — èn het doorbreken van het nieuwe leven, de zedelijke zelfkennis, uit droefheid en worsteling geboren, het Christelijk zelfbewustzijn: „wij zijn uit God geboren.” De psychologie en de theologia biblica staan bij deze verwarring te schreien [1]).

Ik wijs nu niet op tal van andere onjuistheden in dit eerste Hoofdstuk, dat beloofde ons den „grondslag van het godsdienstig-zedelijk leven” te leeren kennen, maar volstrekt niet geeft

---

die op denzelfden bodem des geloofs staat” zult gij met redeneering weinig uitrichten. En gelijk bij dezen, zoo moet het ook bij „den niet-geloovige” eenvoudig onze toeleg zijn „verwante gevoelens op te wekken, tot klaarheid te brengen, eene betere overtuiging in het leven te roepen”, dus niet op het verstand, maar op het gemoed en geweten te werken. Zie verder bl. 5, 29 en elders.

1) Verg. Rauwenhoff, bl. 590. „De expositie moet de vrucht zijn van ernstige *psychologische* waarneming. De groote fout der meeste dogmatische handleidingen is, dat zij het wezen van den mensch te vluchtig en te oppervlakkig beschrijven. Nog altijd blijven wij wachten op eene ontleding van hetgeen in den mensch de grond van alle godsdienst is. De wetten van het zedelijk leven plegen niet of slechts terloops te worden aangeduid. Toch zijn alleen in de diepten van het menschenhart de hechte grondslagen voor godsdienst en zedelijkheid te vinden.” enz.

waarom het te doen was. Zulks ligt niet alleen aan den stijl, die van de Voorrede af achteloos en slordig is, of aan de bewerking, die aan hetzelfde euvel van onnauwkeurigheid lijdt, zoodat gedurig de inhoud eener paragraaf weinig beantwoordt aan haar opschrift, maar vooral komt het door gebrek aan bedachtzaam, nauwgezet zielkundig onderzoek. — Zoo worden straks actueel en potentiëel met elkaar verward, en van plicht de volgende definitie gegeven: „onder plichten verstaan wij zekere regelen, waarnaar de mensch zich in zijn handelen levend wil gedragen"! over het geweten op eene zeer bedenkelijke wijze gesproken (bl. 28 en 29: „de niet-geloovige heeft geen geweten") enz. Voeg hierbij, dat de S., met dien ongelukkigen inval om alles wat hij te zeggen had te brengen onder de rubriek geloof, vervallen is in een gekunsteld schema; hij wilde den vorm der oude geloofs- en zedenleer vermijden, en terecht; maar verviel in hetzelfde kwaad der vroegere dogmatiek. Hij tracht namelijk niet, zooals behoorde, door ontleding van het menschelijk wezen en leven, van zijne krachten en vermogens, hem tot zelfbewustzijn te brengen; maar hij legt iets op, hij oefent een soort van drang of dwang, 't wordt alles zoo onnatuurlijk en zoo ongemotiveerd. Nog gezwegen hiervan, dat door dit schema van geloofsleven, waarin alles moet gepast worden, reeds op bl. 22 de in- en uitwendige zending, maar pas op bl. 121 de zinnelijke natuur des menschen behandeld wordt. Het eenvoudigste, het aangewezen uitgangspunt achteraan; eene der laatste toepassingen vooraan. Ex ungue leonem.

Wanneer ik nu, even terugkomende op wat ik boven reeds aanstipte, nog één bezwaar te berde breng, 't is niet omdat het mij meer dan iets anders juist in dezen arbeid gehinderd zou hebben, maar als een protest tegen eene te algemeene begoocheling of miskenning, een gevaarlijk ziekteverschijnsel onzer dagen, nl. het gemis aan historisch bewustzijn. Reeds aanstonds in de Voorrede treft het ons, dat K. de geloofs- en zedenleer wil ontdoen van de historische stof, zooveel mogelijk losmaken van elk verband met Jezus' persoon en evangelie: ik voor mij meen, dat wij om een stevigen grondslag te leggen en concreet (aanschouwelijk) te blijven bij ons onderwijs, telkens weer aan Jezus' leven en levensopvatting moeten aan-

knoopen. Later blijkt het (§ 8), dat de S. geen vermoeden koestert, althans geen de minste aanwijzing geeft, van het bestaan van een geestelijk kapitaal in de wereld; namelijk dat er, evenals op het terrein van wetenschap en nijverheid enz., aldus ook op dit gebied een onafgebroken samenhang is tusschen de verschillende geslachten: ieder volgend de erfgenaam ook in geestelijk opzicht van het voorafgaande, derhalve een telkens overgeleverde en telkens aangroeiende schat van zedelijke kennis en zedelijke kracht. Wel heet het (§ 54), dat „de geloovige zich bewust is van een geestelijken band met geloovigen van alle tijden en landen", doch dit ziet slechts op de overeenstemming, die ons zeker maakt, dat wij, vertrouwende op den geheimzinnigen drang in ons, niet aan eene illusie ter prooi zijn: aan onze afhankelijkheid van die vóór ons waren, van de edelste geesten vooral, zoodat wij zonder hen uit onszelf niets zouden weten, niets vermogen, niets zijn, wordt niet of nauwelijks gedacht. Jezus is een toonbeeld van volkomen overgave aan den geloofsdrang enz., maar meer niet: „wij vragen hier niet, welke vruchten Jezus' leven en streven heeft gebracht voor de ontwikkeling van het geloofsleven in de menschenwereld" (bl. 114). Karakteristiek! Alsof die vraag niet onmisbaar, niet de eerste ware! Aan datzelfde gemis van bewust historisch leven is het misverstand van de zgn. bijbelsche theologie en van mannen als Luther en Paulus (bl. 2), de gebrekkige waardeering van de orthodoxie en van den bijbel, de volstrekte verwerping van een leerstellig of ceremoniëel Christendom, van de oude eschatologie enz. te wijten: er wordt geen deugdelijk bestanddeel hoegenaamd in opgemerkt. — De billijkheid eischt intusschen te erkennen, en wij doen zulks zonder voorbehoud, schoon met droefheid, dat K. zich in dit opzicht nog gunstig onderscheidt van velen in dezen tijd. Daar zijn er ook onder onze geestverwanten, die in historisch bewustzijn en piëteit verre bij hem achterstaan; en wij kunnen daarom niet luide en krachtig genoeg waarschuwen tegen die ondankbare zelfverheffing en onredelijke zelfverblinding, die zich aanstelt alsof men alles had zonder het ontvangen te hebben, alsof men de groote geestelijke waarheden wel vinden kon en ontdekt had bij eigen licht, alsof wij niet afhankelijk en schuldenaars waren van de groote

heroën en voorgangers op dit gebied, Jezus bovenaan, alsof wij niet gedurig weer bij hen ter school moesten gaan, onder hun invloed ons vormen, in hunne ziel trachten te lezen, ten einde onszelf, den mensch, te leeren kennen . . . Eene ethiek, die niet vóór alles historisch is in dezen zin, is met onvruchtbaarheid geslagen.

Nu zou ik nog tal van punten kunnen noemen, waarin ik meen, dat K. dwaalt, punten van het hoogste aanbelang, als zijn voorbijzien van de zelfstandige en onschendbare rechten van het schoone: de kunst zou in dienst van de religie moeten staan! („'t is zondig, den dienst van het schoone tot levensbeginsel te maken" bl. 126); punten die minder principiëel, maar toch zeer gewichtig zijn, als zijne miskenning van het recht van het individueel geweten tegenover den Staat: „het gehoorzamen aan de staatswet is gehoorzamen aan God" (bl. 40); punten die meer de traditioneele geloofsleer raken, als zijne onvolledige beschrijving van den toorn Gods en van de weldaad der schuldvergeving (§ 22 en 29); punten van ondergeschikten aard, als de gebrekkige beschouwing van het kerkelijk leven, bijv. van het Pinksterfeest, van het godsdienstonderwijs (bl. 113); enz. enz.

Maar het zou veel te veel ruimte vorderen, dat een en ander aan te wijzen en te weerleggen; en vooral, er is nu al meer dan genoeg, te over, gewezen op wat mij voorkomt, de zwakheden of schaduwzijden van dit boekske uit te maken; het zou eene onvergefelijke onbillijkheid zijn, als wij nu niet met nadruk wezen op zooveel schoons en goeds dat ons hier wordt geboden. Zijn er op een boekje van dezen omvang, dat den ganschen mensch en het menschenleven in zijn geheel moet omvatten, uit den aard der zaak tal van aanmerkingen te maken; schiet K. m. i. werkelijk uit wetenschappelijk oogpunt veel te kort; — stichtelijk, in den besten zin des woords, ernstig, gemoedelijk is zijn werk zeker. Daarbij puntig en degelijk, prikkelend door het paradoxale en verheffend juist in zijne hooggestemde eischen, een persoonlijk boek, welks Schrijver men acht en liefkrijgt en dat niet kan nalaten een weldadigen indruk achter te laten, zoodat men niet dan met zekeren weerzin op de feilen wijst en zich telkens ontwapend gevoelt door eene eigenaardige en verdienstelijke opvatting of gedachte of uitdrukking.

Hoe schoon is, om maar iets te noemen, die beschrijving van het gevoel van smart of onvrede bij den geloovige (bl. 45, 46) — zoo gansch iets anders dan de onvoldaanheid van den ongeloovige (60, 61)! Men hoore: „Verlossingsbehoefte is alleen waar smart is. Smart is waar een zedelijke drang en zedelijk streven is. Zedelijk streven is alleen waar 't geloofsbeginsel leeft; m. a. w. al deze dingen zijn openbaringen van den H. Geest in den mensch" (64). Schoon is de opvatting van het leven als een taak (68, 69); schoon de beschrijving van de stemming der dankbaarheid (90) en van de geloofsuiting in het gebed (H. X), en zooveel meer. Ware het hier om eene eenvoudige aankondiging, niet om eene kritiek te doen, de lof kon stellig zeer overvloedig zijn; want aanbeveling, schier zonder voorbehoud, verdient het boek ten volle. Men zou geheele bladzijden moeten overschrijven om het uit dit oogpunt te doen waardeeren; laat ons liever het boekje-zelf in de handen van tal van lezers wenschen, om hen tot nadenken, tot zelfonderzoek, tot eene ernstige levensopvatting te dringen. Het schoone en goede er in behoeft eigenlijk niet aangewezen te worden, het valt ieder reeds bij eerste lezing en meer nog bij de herlezing in het oog. Dank zij den Schrijver voor hetgeen hij ons beschaafd publiek hier gaf!

Schier zonder voorbehoud, schreef ik. Dit brengt mij tot eene laatste opmerking, welke ik intusschen niet zonder schroom maak, omdat zij in zulk een kort bestek als dit uit haar aard zich tot de oppervlakte moet blijven bepalen, en welke ik toch niet wil achterhouden, omdat zij per slot van rekening eene hoofdzaak, zoowel in de ethiek-zelve als met name bij hare behandeling in het middelbaar godsdienstonderwijs raakt. Zij hangt samen met het eigenaardig theologisch standpunt des Schrijvers.

Immers draagt dit boekje een ondubbelzinnigen stempel, is van een bepaald, zeer duidelijk aangewezen standpunt geschreven, mag eene welgeslaagde proeve heeten ter populariseering van het „ethisch idealisme." Nu, wie zal dat niet toejuichen? Het neutrale is tevens onpersoonlijk, en onuitstaanbaar; wie zijn standpunt verbergt, maakt den indruk, niet te weten wat hij wil, en wijst hun, die hij leeren zal, geen grondslag, geen houvast, en: non scholae sed vitae!

schreef iedere degelijke theologische richting in haar vaandel. — Dat niet alleen; maar de groote verdiensten juist van deze richting, van het idealisme, treden hier zeer duidelijk aan het licht: ik behoef slechts andermaal naar enkele der zooeven met hooge ingenomenheid vermelde bladzijden te verwijzen. Maar ook — wien kan het bevreemden? — hare zwakheden, of schaduwzijde: van welke immers ook hare meest besliste aanhangers haar niet zullen vrijverklaren? of zij moesten het er voor houden, dat hunne richting de waarheid, voor zoover kenbaar, gegrepen had! Welnu, het subjectieve, of persoonlijke — wezenlijk de voorwaarde van het ethische! — in het godsdienstig-zedelijk leven op den voorgrond gesteld te hebben, het subjectieve als het hoofdbestanddeel van het godsdienstig geloof, dat kwam mij voor, haar groote verdienste te zijn. „Ik geloof aan de waarheid van mijn innerlijk wezen!" — ziedaar wat ook door dit boekje, van de eerste tot de laatste bladzijde, heenklinkt. Welnu, wat kunnen wij beters bij onze beschaafde jongelieden opwekken en aankweeken dan dit?

Maar de zwakheid is me altijd voorgekomen te zijn, niet het postuleeren, maar de inhoud van het postulaat; de salto mortale om te komen tot het objectieve, buiten het subject; daardoor wordt het recht van het subjectieve ten slotte weer ingekort, illusoir gemaakt, de uitspraak onzer waardeerende faculteiten, aan welke te recht onvoorwaardelijk geloof was geschonken, eigenlijk weer te niet gedaan — ongeveer als bij het bestreden en verwonnen intellectualisme. Wij moeten — ik zeg niet: ons tevreden stellen met; maar — onze kracht, onze heerlijkheid en zaligheid vinden en hebben in het subjectief-objectieve, het objectieve nooit buiten het subjectieve. Nooit den schijn aannemen, alsof wij iets wisten of konden weten van God buiten ons, van God in de natuur en in het causaalverband der menschelijke lotgevallen, maar weten dat wij alles, alles, de hoogste zekerheid en vreugde, bezitten in het steeds helderder bewustzijn van: God in ons.

't Is, natuurlijk! eene kwestie van psychologie. Nu schijnt het mij toe, dat hier wel het recht van het menschelijk bewustzijn wordt erkend en gestaafd, maar zijn inhoud min of meer vervalscht. Wat toch is de zaak? De diepste grond van alle hoogere (humane) levensverschijnselen is ons bewustzijn:

bron en oorsprong, verklaring en tevens rechtvaardiging van al ons denken, waardeeren, trachten. Op den duisteren achtergrond van ons bewustzijn komt op onnaspeurlijke wijze al wat het hoogste en beste in ons is tot stand. Het bewustzijn laat zelf geene verklaring toe, en uit den aard der zaak kan er voor ons geen hooger gezag bestaan: het is er en eischt zijn recht. Maar al bewijst het zichzelf, en al zijn zijne wezenlijke uitspraken aan geen hooger macht of beginsel te toetsen; wèl moet zeer stellig en des te noodiger zijn inhoud aan de nauwgezetste contrôle onderworpen worden; omdat het bewustzijn door allerlei invloeden beneveld of verduisterd kan worden, en in dat geval ook zijne uitspraken, als van elders ontleend en behendig binnengehaald, geen vertrouwen verdienen; hetgeen te gevaarlijker is, omdat zij met het hoogste gezag optreden. Ziedaar wat ik meen, dat op het standpunt, hetwelk K. inneemt, niet genoegzaam in het oog wordt gehouden.

Vóór enkele jaren heeft een ander, talentvol voorstander van deze richting gevraagd [1]): Op welken grond ontzegt gij aan

---

1) De Bussy, Ethisch Idealisme. bl. 168. Geheel onverdiend, vrucht van een zonderling misverstand, is het verwijt aan de ethische richting: „Zij heeft den psychologischen weg niet bewandeld; zij heeft de vraag dus gesteld: „leert de natuur of de geschiedenis ons iets van God en is derhalve ons geloof gebouwd op eene verstandelijke overtuiging?"" Evenzeer is de voorstelling van ons dualisme (bl. 163, 164) geheel bezijden de waarheid. Ik schrijf het hieraan toe, dat de B. zich geen godsgeloof kan denken zonder eene bepaalde wereldbeschouwing als integreerend deel (complementair). Vandaar waarschijnlijk — ik begrijp anders in 't geheel niet wat er toch aanleiding toe gegeven kan hebben — de aantijging (bl. 168), dat wij onze geloofsovertuiging afhankelijk stelden van de uitspraken der wijsbegeerte of natuurkunde en bijv. aldus redeneerden: wij hebben geen recht onze idealen neer te leggen in de wereldorde, want de strenge empirie erkent geen zedelijkheid in die orde. — Verre van dien! Me dunkt, overal en altoos hebben wij duidelijk uitgesproken en opzettelijk uitgewerkt: God — d. i. niet de slotsom van eene redeneering, maar de inhoud van een waardeeringsoordeel; niet: de Hoogste Oorzaak, of de Wereldziel, of de Alkracht, of Natura naturans, of wat wilt gij? maar: het hoogste en overwaardig voorwerp van onze aanbidding, onzen eerbied, ons vertrouwen, onze liefde — God hebben wij gevonden in ons gemoed, nergens anders, leeren kennen door zedelijke ervaring, en er is geen andere weg. Van de natuur en het lot der menschen en volkeren weten wij op zichzelf als godsdienstige wezens niets; uit den aard der zaak is het ons onbekend, of God in eenige, en zoo ja, in welke betrekking God er toe staat. Maar wel ontvangen wij van die wereld indrukken. Gesteld nu eens, dat het in 't afgetrokkene niet onmogelijk geval zich had voorgedaan, dat de in-

het geloof het recht, „de zedelijke gezindheden te weerkaatsen op de buitenwereld?" m. a. w. de alomtegenwoordigheid en alwerkzaamheid van de Heilige Liefde in de wereld, in natuur en geschiedenis te postuleeren (niet: God er uit te halen, door waarneming en waardeering van de verschijnselen; maar God er in te leggen, als een eisch des geloofs)? — Het antwoord — dat wij hier alleen aangeven, niet uitwerken — is doodeenvoudig: Wij ontkennen dat recht op dezen grond, dat zulk eene wijze van optreden en te werk gaan, zulk eene operatie vreemd is (aliëen) aan het menschelijk bewustzijn; dat aldus het bewustzijn wordt verdonkerd door zekere tradities, er iets wordt binnengesmokkeld (s. v. v.) onder vreemde vlag of valsche leus, nl. als ware het in het bewustzijn gegeven of er door gedicteerd, een postulaat; en wij kunnen aanwijzen, uit welken hoek die verboden waar afkomstig is. Het geloof — om uw spraakgebruik eens over te nemen — mag zich niets aanmatigen; wezenlijk weet of zegt het er niets van, hoe en wat de wereld (natuur en lot) *is*, goddelijk of ongoddelijk, maar alleen, hoe zij (het al) *moet zijn* of worden (voor ons: subjectief): dat decreteert het. — Maar bij dien afdoenden grond komt nog een suppletoir bewijs, een a posteriori bij het a priori; nl. dat gij door uw zgn. geloofeisch, die onvoorwaardelijk vertrouwen

---

drukken, welke wij van de natuur en het menschenlot opdoen, elk voor zich en alle samen in harmonie de gedachte aan God te voorschijn riepen of als onberispelijke geleiders (conductors) voor het goddelijke dienst deden; dan . . . zouden wij nog in 't minst geen recht hebben, God in het stoffelijke en in 't uitwendig beloop te zien, „God er in te leggen"; maar we zouden in dat geval er ons wellicht niet van bewust zijn, dat we daartoe geen recht hebben; we zouden waarschijnlijk onder den invloed der traditie wat in ons is projecteeren op die buitenwereld, teekenen op het doek dier wereldorde. Intusschen, het tegendeel is waar; die indrukken brengen soms of veelal de gedachte van het ongoddelijke, van hetgeen niet zóó moest zijn, bij ons en bij ieder te weeg. En nu weigeren wij volstrekt, ons te ontgeven wat ons het onmiddellijke, het zekerste, het onschendbare is. Waarlijk, dit is geen intellectualisme, als men zich hierop beroept, dat de indrukken, van natuur en lot ontvangen, van dien aard zijn, dat men, door in beide „God te leggen", zichzelf te kort doet! Daarom, weten wij niet, en zullen wij wel nooit weten, wat die wereld op zichzelve en wat God al of niet voor of in die wereld is, dit weten wij wèl, dat zij *niet* is wat de intellectualisten, en ook niet, wat de idealisten er van maken. Want wij zien, dat ook uw postulaat er toe strekt, om het geloof geweld aan te doen. Elke geloofsleer, of theorie van wat aard ook, die het berouw en schuldbesef niet tot zijn recht laat komen, die het gevoel van verantwoordelijkheid ondermijnt, is hierdoor en terstond en voorgoed geoordeeld. Z. ben. bl. 544—6.

vordert, m. a. w. door God in natuur en geschiedenis „te leggen," in strijd komt met uwe praemissen en methode, met uw eigen uitgangspunt, met wat ook voor u het beste en hoogste is; den grondslag waarop gij bouwdet en wonen wildet met eigen hand ondermijnt en omverhaalt. — Ik kom hierop dadelijk nog even terug.

Want onwillekeurig en hoogst natuurlijk kwam bij de lezing van K.'s werkje dit een en ander mij weder te binnen (zie vooral bl. 84—86). 't Spreekt van zelf, dat hier, in een populair en stichtelijk geschrift, geen sprake is van den wetenschappelijken grondslag van het stelsel, of van uitwerking en rechtvaardiging der methode. Maar evenzeer ligt het in de rede, dat het beginsel-zelf en zijne wettige gevolgtrekkingen duidelijk worden voorgedragen; dat dus niet alleen de verdienstelijke zijde, waarop ik wees, maar ook de zwakke, nevens al het verkwikkende en verheffende ook de schadelijke uitvloeisels te voorschijn treden.

Voordat ik het eigenlijke punt in kwestie noem, eerst even een ander: ik bedoel de beschouwing en bestrijding van het Pessimisme, die wij hier lezen. Terecht heet het (bl. 43 vv.), dat er een groot onderscheid bestaat tusschen het smartelijk gevoel van onvrede en onvoldaanheid bij den geloovige en de stemming van den Pessimist; maar wanneer dit onderscheid tot eene absolute tegenstelling wordt gemaakt en het laatste heet te ontstaan buiten den geloofsdrang, dan wordt zulks onbillijk. In eene niet onverdienstelijke parallel tusschen deze beide stemmingen (bl. 48) wordt echter deze hoofdzaak vergeten, dat het geloof zuiver eene individueele zaak is, eene persoonlijke keuze, daarentegen het Pessimisme meer eene gemeene levensbeschouwing, voor een groot deel toe te schrijven aan den geest van zeker tijdperk, aan de samenwerking der omstandigheden met neerdrukkenden invloed op de samenleving. Wel wordt, ofschoon noode, toegegeven (bl. 59), dat „de tevredenheid van den niet-geloovige dikwijls staat beneden de knorrigheid (sic) van den Pessimist; omdat deze althans rekening houdt met het leed van anderen en de geheele inrichting der wereld, waardoor voor zoovelen een treurig en kommervol bestaan is weggelegd." Maar met dat al, welk eene ergerlijke oppervlakkigheid in de beoordeeling van het verschijnsel, „dat in onze

eeuw vooral van zich spreken doet" (43). Eén staaltje (46, 47): „De Pessimist is aan het eind van zijn bevindingen. Hij kent de verlossing. Zijn verlosser is de dood. De zelfmoord is het beste.... Wacht hij daarmede nog wat, dan komt dit omdat... hij het dwaas en ijdel spelletje nog wat voortzetten wil, omdat die dwaasheid hem toch vermaakt." enz. — Is dit gemis aan waardeering te wijten aan het theologisch standpunt des S.? Ik zou het haast meenen, en vrees niet me te vergissen, als ik mij zekere redevoering in het Gidsnummer van October '80 te binnen breng, over het Pessimisme, tegen welke ik, onder oprechte waardeering harer vele verdiensten, toch overwegende, zeer ernstige bedenkingen bij mij voelde oprijzen. Ook daar ontving ik denzelfden indruk van eene zonderlinge onvatbaarheid om het betrekkelijk recht van het Pessimisme en het edel zelfgevoel (den „geloofsdrang") dat er zich in uit, te erkennen: en zonder die erkenning zal men er nooit in slagen, het zegevierend te bestrijden. Niet door den jongen mensch het oordeelen over wereld en wereldorde volstrekt te verbieden maar door hem zelfachting in te boezemen wapent gij hem tegen dezen geest der eeuw; en het is van het hoogste belang, niet mis te tasten in de keuze van het voorbehoedmiddel tegen deze besmettelijke ziekte. Welk eene naïeve verzekerdheid ook van eigen onwraakbaar recht om goed te keuren, terwijl men gelijktijdig den ander het recht ontzegt, zich eene meening te vormen, laat staan een afkeurend vonnis te vellen! Ja, wie den Pessimist voor de voeten werpt, dat de mensch, een nieteling, van het Universum niets begrijpen kan, zoodat het waanzin is, te spreken: Beter geen wereld dan deze wereld! — hij toont niet alleen niet te gevoelen, waarom het eigenlijk te doen is; maar, erger! hij staat op het punt zich te vergrijpen aan het edelste, het misdrijf van majesteitschennis... In het boek Job wordt den twijfelaar en bediller het stilzwijgen opgelegd in naam van den Heilige en Rechtvaardige; het zij zoo: tegenover Hem erkennen wij aanstonds en onvoorwaardelijk onze nietigheid; maar ons het stilzwijgen opleggen in naam van het Universum, dat is eene krenking onzer menschenwaarde, dat is verzaking van het hoogste. Alsof de sterrekundige, die de banen en den omloopstijd der hemellichamen berekent en vaststelt, neen, de eenvoudige, die

met bewondering den blik laat weiden over den sterrenhemel, niet meer ware dan deze! L'homme n'est qu'un roseau le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue; parcequ'il sait qu'il meurt; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien (Pascal).

Doch ik bedoelde vooral of bepaaldelijk een ander punt. Rauwenhoff, in zijne voortreffelijke verhandeling over Godsdienstonderwijs, had reeds aangedrongen — en ziedaar weer een van zijne kostbare wenken, die we ons ten nutte maken — dat het er bij de behandeling der groote psychologische vragen, die ons is opgelegd, vooral om te doen is, het wezen der zonde te onderzoeken. „Is toch ééne beschuldiging tegen de moderne richting ingebracht van beteekenis, het is deze, dat zij het wezen der zonde voorbijziet" (bl. 593) [1]). Zal ik nu beweren, dat K. zich hieraan schuldig maakt? Neen; en toch weer ja. In het grootste deel zijner geloofsleer zeker niet. Verre van dien! Wordt er m. i. niet ter rechter plaatse, veel te laat, over de zonde gehandeld, dit hangt samen, niet met de psychologie, maar met dat ongelukkige passen in het vooraf klaar gemaakt en opgelegd schema, die vreemde, gewrongen indeeling, waarop ik reeds wees: komt de zinlijke natuur der menschen eerst aan het slot! Maar overigens H. IV. *Het geloof openbaart zich in 't gevoel als smart of verlossingsbehoefte* is eene van de diepst gevoelde, d. i. best geslaagde, afdeelingen. Men moge zijne onderscheiding van schuldbesef en zondebewustzijn in dezen scherpen vorm — zelfs eene afscheiding, waardoor zij in drie achtereenvolgende Hoofdstukken telkens ieder in eene afzonderlijke paragraaf (§ 22 en 23, 29

---

1) Zoo R. in '67. En eenige jaren later werd in het met de grootste zorg bewerkt leerboek van de vier Leidsche predikanten over dit punt heengeloopen in dezen ongehoord oppervlakkigen trant: „Wat is zonde? Zonde is de toestand van den mensch, die nog door de macht van het zinnelijk leven wordt beheerscht". — Het beste, dat me van moderne zijde hierover onder de oogen kwam, is misschien het vraagboekje over de Godsdienstleer van Schim van der Loeff, alwaar H. XVII—XX ('s Menschen zondige toestand. De zelfzucht. De ellende der zonde. De strijd des levens) dit onderwerp ernstig, schoon niet volkomen bevredigend, behandeld wordt.

en 30, 34 en 35) worden behandeld — en nog andere zaken van min of meer ondergeschikt belang niet goedkeuren; toch de groote feiten van het zedelijk leven worden hier opzettelijk vermeld en uitgewerkt: zonde, als wat niet moet zijn, de toestand die door het geweten veroordeeld wordt; berouw, als het gevoel, dat door geen redeneering is weg te cijferen; de tegenstand der wereld tegen ons streven naar het ideaal (het koninkrijk Gods), zooals zij het geloofsleven tracht uit te werpen, te dooden, met onvruchtbaarheid te slaan (bl. 49—58). Zelfs wordt met ernst herinnerd, dat „het stelsel aan 't ontstaan van de verlossingsbehoefte bij den niet-geloovige in den weg staat. Zoo bijv. ook het Monisme" (bl. 66).

Toch zijn er reeds in dit gedeelte opmerkingen of opvattingen, die ons vreemd aandoen of waartegen met nadruk geprotesteerd moet worden. Zoo heet het, bij de ontleding van het schuldbesef (bl. 52, 53): „De mensch veroordeelt streng eene of andere daad. Hij was, ook toen hij het deed, van het verachtelijke er van wel overtuigd. Toch heeft hij het gedaan en 't is hem alsof hij toen niet anders heeft *kunnen* doen. Dat niet *kunnen* naast het *willen* en *moeten* enz." En straks weder (bl. 70): „Die schuld was het gevolg van ons zijn, een eenmaal niet anders kunnen." Dit laatste te hooren verbaast ons wel is waar niet, wij kennen die beschouwing: „die That is nothwendig." „Jeder thut wie er muss." „Du wardst wie du musstest: — so werden (thun) wir Alle," zegt Odhin tot den valschen Loki, dien hij veracht en haat. De bloem moet bloeien, de slang moet bijten. Wat de menschen goeds of kwaads verrichten is even noodwendig als het vallen van den steen, als het waaien van den wind uit het Noorden of uit het Zuiden (F. Dahn). Aldus luidt tegenwoordig de nagenoeg algemeene dunk onder wetenschappelijke mannen. En die opvatting heeft zooveel, schijnbaar alles voor zich, is in bijna ieder opzicht aannemelijk, door eene onomstootelijke redeneering aanbevolen. Zij is, ook m. i., voor een deel, een groot deel, waarheid, en een zeer nauwlettend en diepgaand psychologisch onderzoek wordt er vereischt om de gedeeltelijke — en hoogst gevaarlijke — dwaling in het oog te vatten. — Maar de eerste stelling van K., dat het den mensch zelven is, „alsof hij toen niet anders heeft *kunnen* doen", — dat klinkt zeer zonderling. Ik dacht, dat

het tegendeel nauwelijks aan weerspraak blootstond; dat ook zij die leeren: alles noodwendig! toch toegeven: de mensch beeldt zich in, dat hij anders kon gehandeld hebben; i. é. w. dat het bewustzijn van anders te hebben kunnen doen — laat dit dan een zelfbedrog zijn, een waan uit de vereenzelviging van verplichting met vermogen of uit de verwarring van tegenwoordige met verleden toestanden geboren [1]) — essentiëel is in het schuldbesef: waarom dan ook op deterministisch standpunt het schuldbesef in den gewonen zin des woords bestemd heet te verdwijnen [2]). — Voorts bevreemdt het, hier bij K. te lezen, dat wij op het oogenblik als wij iets slechts bedrijven, „van het verachtelijke er van wel overtuigd zijn" Ik denk hier liefst aan eene eenzijdige, overdreven uitdrukking; maar dit neemt niet weg, dat die onjuiste manier van zeggen mij wel bedenkelijk voorkomt; de psychologie van Luk. 23: 34 is nauwkeuriger en . . . weldadiger. — Maar luidt het nu verder: „Dat niet *kunnen* naast het *willen* en *moeten* drukt hij uit door te spreken van eene macht, die hem van God vervreemdde", — dan gaat de sympathie voor de leer der erfzonde en voor Luther's anthropologie (bl. 53, 54) toch wel wat ver! — Eindelijk, eer we van deze zaak afstappen, volstrekt niet voor K. alleen, maar ook voor den boven aangehaalden, beroemden en talentvollen schrijver der nieuwste theodicee (Odhins Trost) en voor vele deterministen hier even de vraag aangestipt: Wanneer men zegt: die That ist nothwendig *und die Reue* — het berouw evenzeer als de daad! — maakt men zich dan niet schuldig aan zekere verwarring van begrippen, en schadelijke zelfverblinding? De daad behoort tot het verleden, maar het berouw tot het tegenwoordige; de daad wordt door uw al of niet noodwendig keuren niet ongedaan, maar het berouw kan door uwe beschouwingen in vele gevallen en bij de meesten zeer licht onderdrukt worden. Zegt gij: Jeder thut wie er muss. Aber nicht jede That erfreut nachdem sie gethan den Thäter — dat zij zoo; maar berouw is nog iets anders dan een sich nicht erfreuen; berouw is schaamte en zelfbeschuldiging. — En is de zelfverloochenende liefde van

1) Vgl. Scholten, De vrije wil. bl. 144 vg.
2) t. a. p. 222 vgg.

den edele even noodwendig als het bloeien en geuren van de bloem, en de laagheid en gemeenheid van den valschaard even noodwendig als het schuifelen en bijten van de slang; dan kunt gij wel zeggen: wij prijzen en minnen de bloem, wij haten en verachten de slang; maar gij moogt niet vergeten, dat onze bewondering en ingenomenheid met den liefderijke, den heros, wezenlijk van andere soort is dan ons gevoel voor de roos, en onze toorn tegen den laaghartige essentiëel iets anders dan onze weerzin tegen de slang. Op dit standpunt derhalve — ik kan niet anders zien — zijn verontwaardiging en geestdrift dwaasheid, bestemd te verdwijnen: verontwaardiging en geestdrift, de edelste vermogens onzer natuur, ja onze beste en hoogste gaven, wat het meest ons verheft en bezielt, de heerlijkste en sterkste beweegkracht en drijfkracht en werkkracht die wij kennen, de aanraking van onzen geest met het absolute of goddelijke. Of zulks ook tegen het standpunt getuigt!

Maar wij keeren tot K. en het idealisme terug. Mijn hoofdbezwaar tegen het boekje van wege de richting des S. moet ik nog vermelden, om daarmee dan te besluiten. Wij begrijpen hem, als hij, na te hebben uitgewerkt, hoe het geloof den mensch verzoent met zichzelf en met de wereld, met het lot, het leven en den dood, nu uiteenzet, hoe het verlost gevoel zijne uitdrukking vindt in de godsdienstige voorstellingen: „De raadselen blijven. De geloovige heeft geen *wereldverklaring*, maar eene *wereldbeschouwing*. Zij rust niet op *de waarneming der wereld*, maar op *'t getuigenis des geestes* en *de ervaring des geloofs*. Bij al wat wij zien gebeuren, een antwoord geven op het waarom? is onmogelijk, en ja! 't is belachelijk het te willen. Immers de wereld, gelijk zij verschijnt en ons aandoet, is en blijft eene wereld vrij onverschillig voor 't geloof. Voor de geloovige wereldbeschouwing *bewijzen* te willen ontleenen aan de ervaring als waarneming dier wereld is het meest onvruchtbare, wat wij kunnen doen. Het moet teleurstellen".

Maar zie nu eens, in welk eene verwarring en tot wat al tegenstrijdigheden die „geloovige wereldbeschouwing" brengt. Het opschrift van § 31 luidt: „'t Geloof verlost van de smart over den tegenstand der wereld door verhoogde krachtsinspan-

ning". Zeer goed. Maar wat zegt de inhoud (bl. 74, 75; verg. ook bl. 135). „Die macht, die in natuur, menschenwereld en levenslot ons geloofsleven belemmert, kunnen wij niet ontloopen, haar niet vernietigen, niet verdrijven". Ach, neen. Doch nu zou het geloof ons de overtuiging, de zekerheid schenken — zoo heet het hier — „dat die macht niet is wat zij schijnt te zijn". Werkelijk „heeft zij het geloof niet gedood, niet verzwakt maar versterkt." Slechts „schijnbaar is het een Gode vijandige wereld"; die „schijnbare vijand is een bondgenoot geworden"; „die schijnbaar ziellooze, wreede, onverschillige natuur, die ondankbare, achterdochtige, kleingeestige, haatdragende en verketterende menschenwereld, dat wispelturig en grillig lot, deed hem hooger vreugde kennen en bracht hen door lijden tot heerlijkheid". — Me dunkt, de onwaarheid springt in het oog. Neen, niet de wereld, maar het geloof dat de wereld overwint; niet eenige werking of invloed van die wereld, maar de ingeschapen spankracht van het geloof brengt ons waar wij moeten zijn. Het is niet waar, „dat zij meewerkt om den geest tot heerschappij te brengen, en wel verre van God te verdrijven uit het hart, tot inniger gemeenschap met God heeft gebracht." Zij blijft ons vijandig, wordt nooit onze bondgenoote; maar God in ons doet ons alles, ook hare niet schijnbare maar werkelijke belemmering, ten goede medewerken. Aan Zijne eer wordt hier te kort gedaan — en overal waar, gelijk hier, per slot van rekening die tegenstelling van goed en kwaad wordt ontkend of opgeheven. Zonderling! dit boekje, welks hoofdinhoud en strekking is, licht te verspreiden over het groot contrast van bekeerd en onbekeerd, geloof en ongeloof, maakt ten laatste dat contrast tot... eene illusie! — Toch kan de S. er zelf soms niet overheen; althans straks stemt hij weer toe (bl. 85): „de macht der zonde is eene Gode vijandige"; maar terstond wordt dit (op de wijze der intellectualisten) weggeredeneerd: „In deze wereldbeschouwing wordt ook de macht, die hem deed zondigen, en de macht der zonde in hem door den geloovige opgenomen. Die macht is wel eene Gode vijandige[1], maar is ook deel der wereld. Ook die macht, die bestreden en over-

1) Ik spatiëer.

wonnen moet worden, is dienstbaar aan 't wordend Godsrijk. Ook de zonde is opgenomen in het wereldplan Gods. Zij brengt schuldbesef"... De ziekte zelve dus brengt genezing! — „Voor God bestaat eigenlijk geen zonde". Dus slechts voor ons, slechts in schijn, eene begoocheling, niets meer! — „§ 37. 't Verlost gevoel, dat de wereld niet was wat zij scheen, brengt de voorstelling van de wereld als het wordend Godsrijk. De geloovige spreekt niet slechts van Gods trouw en macht, maar weet, dat de wereld niet is, wat zij scheen". 't Was dus alles schijn en zelfbedrog! „Zij scheen te zullen afvoeren van God en heeft nauwer aan Hem verbonden". Zij! „Zij scheen het geloof te zullen dooden en heeft het nieuwe veerkracht geschonken". Zij! „Zij, de schijnbaar duivelsche of althans ongoddelijke macht, heeft den geloovige voortgebracht." Zij! „Ook zij is een bode van de liefde Gods, wier middel zij is .Zij schijnt in onverzoenlijke disharmonie met de hoogste en edelste behoeften van ons hart — maar is daarmede in harmonie, al is het eene o n b e k e n d e, maar g e l o o f d e [1]) harmonie. De verloste heeft het voor een deel ervaren. Hij grijpt dit aan als openbaring en profetie. Hij doet den sprong..." Ja, een sprong, een salto mortale, een gewelddaad, onbewust aan zichzelf, aan het beste in hem gepleegd!

Ik noem dit eene verkrachting van het geloof, natuurlijk zonder dat men daarvan besef heeft, onder den invloed der dogmatische traditie gepleegd. Men moest en zou God, met wien men in de wereld van het gemoedsleven in de nauwste en zaligste aanraking was gekomen, dien men langs den weg der zedelijke ervaring als de Heilige Liefdemacht had leeren kennen, men moest en zou Hem overbrengen in de buitenwereld als de eenige en alles werkende Oorzaak aller dingen. Daarom was het te doen. Maar dat kwam duur te staan. — In zooverre was het voorbehoud bij de aanbeveling van K.'s werkje ernstig gemeend. Wanneer gij het in handen geeft aan elk „onzer beschaafde, jonge menschen" zonder onderscheid, dan zal licht deze of gene die „zijn Jan Rap-geest verraadt door in philosophische termen u te bewijzen, dat de grens tusschen goed en kwaad door willekeur getrokken is,

---

1) Ik spatieër.

zoodat eigenlijk alles wat is, goed moet worden genoemd" (Rauwenhoff bl. 589), hier nieuw voedsel vinden en juichen in de stelling: „wij zijn een deel der natuur en onderworpen aan hare overmacht" (K. bl. 74). — Dan, 't is waar, „den besmetten en ongeloovigen is niets rein, maar èn hun zin èn hun geweten zijn besmet" (Tit. 1: 18). Bij zeer weinigen zullen die voorstellingen, die zgn. geloovige wereldbeschouwing, schade aanrichten. Niet alleen omdat het tegenstrijdige en gewelddadige elk, die niet op het theologisch standpunt des S. staat, in het oog springt; maar vooral omdat de geest en toon, hoofdinhoud en strekking van het boek over het geheel zoo gansch anders, zoo schoon en goed en edel is. Moge het reeds zeer velen tot ernst en nadenken hebben gestemd en steeds meerderen leeren en stichten!

Intusschen, het is reeds gezegd, wij behoeven en begeeren meer en nog iets anders dan ons hier over dit onderwerp werd gegeven. Misschien dat op dit oogenblik zich bij het middelbaar godsdienstonderwijs die behoefte nog het levendigst gevoelen, die wensch zich het luidst vernemen laat. Eene grondige anthropologie, eene degelijke sociologie, vrucht van een nauwgezet en scherpzinnig psychologisch onderzoek, ingesteld met onbeneveld historisch bewustzijn: gelukkig hij, wien de gaven, maar dan ook tijd en gelegenheid geschonken zijn, zulk een arbeid te aanvaarden en te volvoeren, waarnaar anderen, door veelsoortige drukke bezigheden ingenomen, als naar een vergelegen ideaal, soms benijdend den blik kunnen slaan!

Vooruit durf ik reeds dit als slotsom vaststellen: deze wetenschappelijke behandeling van het godsdienstig-zedelijk leven, waarnaar wij reikhalzend uitzien, zal zich vrijhouden van de algemeene grondfout der dogmatiek en der ethiek — een der groote bezwaren, welke ik heb, tegen den gang der theologische ontwikkeling onzer dagen — grondfout ook der geloofsleer die wij hier in oogenschouw namen: den groven, onberekenbaar zwaren misslag om de verzoening, welke wij behoeven, te zoeken en te stellen in het kennen of begrijpen, en niet in het handelen. Zij zal de eenige en bevredigende oplossing van de raadselen in de wereld, van al de pijnlijke tegenstrijdigheden in ons wezen en in ons leven, niet vinden en aanwijzen in eenige theorie, niet in eenige hetzij geloovige hetzij

wijsgeerige wereldbeschouwing, maar alleen in de practijk, de volijverige practijk, het onverwijld en vrijwillig gehoor geven aan den drang in ons binnenste tot deelneming, tot rustelooze inspanning en onverdeelde toewijding, om alle schrille wanklanken op te lossen, al die naamlooze ellende te lenigen, te doen verdwijnen. — „'t Schreeuwend kind op het orgel" — zegt K., en ieder begrijpt aanstonds, dat hij Leekedichtje L bedoelt — „kan twijfel wekken aan de monistische wereldverklaring maar niet aan de geloovige wereldbeschouwing." Welk eene gevaarlijke zelfverblinding! Indien uwe geloovige wereldbeschouwing door dat tooneeltje niet wordt geschokt, dan... is zij u een valstrik geworden! „'t Schreeuwend kind op het orgel" blijft al uwe geloovige theorieën beschamen en omverwerpen, zoolang nog niet gij, gij met anderen, dat kind van het orgel genomen en het, met zijne lotgenooten, in de gelegenheid gesteld hebt, mensch te worden en waarachtig „naar het doel des levens te dingen". Zoolang het nog niet, door de heerschappij van den hartstocht der menschenliefde in den boezem en den kring aller welgezinden, ons tot onmiddellijke zekerheid is geworden: „Dit is de de uitdrukkelijke wil des Vaders in de hemelen, dat niet één der geringsten verloren ga", — zoolang blijft ook het geloof aan de liefde Gods blootgesteld aan de aanvechting van den twijfel. En voor onszelven, „telkens wanneer het blijkt, dat God in ons sterker is" dan iedere belemmering, maar dan ook en daardoor alleen, niet door eenige geloofsleer, maar door die ervaring, „worden wij verlost van dat verlammend gevoel, dat wij strijden tegen overmacht, en hebben wij de profetie, dat God machtiger zal zijn dan elke tegenstand" (K. bl. 74).

Zóó is het. En zal het ons gelukken, onder onze jongelieden hen, die zedelijk gevoel en wilskracht en zelfachting genoeg hebben om zich niet aan liederlijkheid of genotzucht prijs te geven, te wapenen tegen de booze geesten dezer eeuw, de demonen van pessimisme, scepticisme, malaise, het moet zijn, het kan niet anders, door dat bewustzijn bij hen te wekken en te versterken, werkkracht en heiligen ijver en geloofsvertrouwen bij hun intrede in de wereld.

Rotterdam, Maart 1881. I. Hooykaas.

NASCHRIFT.

Korten tijd nadat het voorafgaand stuk geschreven en aan de Redactie van het Theol. T. opgezonden was, verscheen in de „Studiën" een opstel van den Hoogleeraar in de godsdienstgeschiedenis aan de Amsterdamsche Universiteit, Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye, ten doel hebbende een ernstig en nadrukkelijk protest te doen hooren tegen „Middelbaar onderwijs in de godsdienstgeschiedenis". De beleefde toezending vereischt een woord van repliek, te meer wenschelijk omdat het betoog, waarschijnlijk door den humanen toon en de waardeering van de pogingen der modernen, hier en daar eenigen indruk schijnt gemaakt te hebben. De Hoogleeraar keurt het geven van onderwijs in de godsdienstgeschiedenis aan de leerlingen der H. Burgerscholen en gymnasiën ten stelligste af en, natuurlijk! evenzeer op godsdienstscholen en catechisatiën: „voor knapen en meisjes is dit leervak vooreerst op zichzelf en vervolgens tot hun godsdienstige vorming ongeschikt"; het is onmenschkundig en onpaedagogisch, er iets goeds van te wachten.

Het betoog op den voet te volgen, op elke onjuistheid en onbillijkheid, overdrijving en eenzijdigheid, waaraan de geachte S. zich schuldig maakt, den vinger te leggen, zou te veel ruimte vorderen. Wij bepalen ons dus tot de hoofdzaak. Eerst worden hier de handboekjes van Meyboom en Knappert onder handen genomen: ze heeten „volkomen onbruikbaar; zij bevatten tal van onjuiste beweringen, en nog talrijker algemeene, nevelachtige, onverstaanbare uitspraken". Deze kritiek nu is zeker hoogst onbillijk; al zijn er tienmaal meer fouten in die werkjes aan te wijzen dan hier geschiedt, zijn het niet eerste proeven? wordt er niet in een uitermate beknopt bestek eene verbazend rijke leerstof saamgedrongen? mocht prof. Tiele dan niet met het volste recht zijne ingenomenheid met het een, als toen (Oct. 1871) „werkelijk staande op de hoogte der wetenschap", en zijne betrekkelijke goedkeuring van het ander uitspreken? zal, ook door hetgeen sedert de 1e uitgave van Kn. allerwege op dit gebied aan het licht kwam, de 2e niet veel correcter zijn? — Wil prof. de la S. den docenten toeroepen: leert toch niet aan uwe jongelieden „tal van namen, waarvan de meeste voor hen slechts klanken blijven, waar zij geen voorstellingen mee kunnen ver-

binden"; laat Quetzalcoatl c. s. gerust onvermeld; maar vergeet niet, de beteekenis der woorden mythe en symbool helder toe te lichten, en tracht zooveel mogelijk uwe leerlingen in kennis te stellen met de verschillende H. Schriften — welnu, ik houd het er voor, dat die waarschuwingen en vermaningen voor de meesten onzer geheel overbodig zijn, doch we willen ze in dank aannemen. In elk geval, de logische conclusie uit die aanmerkingen is, dunkt me, deze: gij, „vertegenwoordiger dezer studiën aan een onzer hoogescholen", geef gij ons eene betere handleiding. En wij willen hopen, dat de Hoogleeraar eenmaal dien wensch vervullen zal. Stellig volgt uit de fouten, door M. en Kn. gemaakt, evenmin dat het middelbaar onderwijs in de godsdienstgeschiedenis afkeuring verdient, als het aangaat, uit de beweringen van prof. de la S.: de Bundehesh staat tot het Zend-Avesta ongeveer als de Imitatio Christi tot het N. T., en: „het Dhammapada gelijkt evenveel op de Bergrede als b. v. op King Lear of op „Sah ein Knab' ein Röslein stehn", te concludeeren dat de leerstoelen voor godsdienstgeschiedenis aan onze Universiteiten opgeruimd moeten worden! Heeft prof. de la S. soms het boekje van Rhys Davids over het Buddhisme met een glimlach van verachting ter zijde gelegd, omdat het bekende verhaal van de ijlhoofdige moeder (Kisagotami) wordt aangeboden onder het opschrift: the parable of the mustardseed? en toch is die misgreep waarlijk veel erger dan de aangevoerde van de Stemmen der Vrije gemeente.

Maar, zoo heet het, de volslagen mislukking van den arbeid ligt minder aan de HH. Kn. en M. dan wel aan de stof; "beiden hebben in dezen een werk ondernomen, waar nu eenmaal geen eer mee te behalen is." De behandeling van de godsdienstgeschiedenis is voor jongelieden beneden de 18 jaar schadelijk en alleen voor de Academieburgers geschikt, om reden dat „hare gegevens soms onverstaanbaar, meestal gebrekkig en onvoldoende zijn tot het opmaken van een besluit", i. é. w. „omdat zij geen zekerheid aanbieden". Ach, wat wordt er bij zulk eene algemeene en absolute oordeelvelling nog van Kruseman's uitgave: De voornaamste godsdiensten, en die van de Society for promoting Christian knowledge (Non-Christian Religions) en die van Tiele, Pfleiderer en zoovelen! Intusschen, alsof de Hoogleeraar-zelf gevoelt, aan welke ko-

lossale overdrijving en eenzijdigheid hij zich schuldig maakt, roept hij bij herhaling de belangstelling aller beschaafden voor die gegevens in, wil die studiën (NB.! met hare onverstaanbare gegevens, meestal gebrekkig en onvoldoende tot het opmaken van eene slotsom!) gepopulariseerd hebben, alleenlijk niet door het onderwijs. Maar welke verwarde en onsamenhangende noties zullen die beschaafden, bij het ontbreken van elken degelijken grondslag, zich vormen! Me dunkt, wat voor populariseering vatbaar is en „de belangstelling van wie onder ons beschaafd en godsdienstig is, verdient", kan ook aan onze ontwikkelde jongelieden van 16, 17, 18 jaar worden medegedeeld; althans de stof op zichzelve levert dan geen bezwaar op.

Maar toegegeven eens, dat op dit gebied in ontelbare opzichten zekerheid ontbreekt — kent Dr. de la S. de spreuk niet: nil probat qui nimium probat? Indien het godsdienstonderwijs alleen wat zeker is mag meedeelen, hef het dan geheel op. Alle catechisaties gesloten. Als ik mij niet vergis, was Dr. de la S. vroeger predikant te Hemmen. Daar heeft hij stellig op de catechisaties den Israëlietischen en Christelijken godsdienst onderwezen. Had hij zekerheid omtrent den na-exilischen oorsprong van de priesterlijke wetgeving, omtrent ja wat niet al, honderd en duizend kwesties van O. en N. T.? Gesteld, een collega was tot hem gekomen en had gezegd: wat gij eenvoudig „als leerstof uwen leerlingen mededeelt, zijn de zekerste resultaten met ongerijmde onderstellingen, zonderlinge onjuistheden met misschien geniale invallen; het is alsof uwe catechisanten eene kakografie van buiten leerden, meenende een model van stijl zich in te prenten". Dat oordeel zou evenveel of evenweinig verdiend zijn als het vonnis, dat de heer de la S. thans over het middelbaar onderwijs in de godsdienstgeschiedenis durft strijken.

Zonderling! Ook hij wil den knapen en meisjes van onze H. B. S. en gymnasiën dieper en degelijker godsdienstonderwijs gegeven zien, bijv. zij moeten leeren „den gedachtengang van een N. Testamentisch schrijver te volgen, en het karakter van den Christelijken godsdienst als een wel geordend geheel moet hun ontvouwd worden." Dus den gedachtengang van Paulus, van den Hebreërbrief, van het 4e Ev? Hier is alles

zeker en ontwijfelbaar resultaat? Hier geen gevaar voor „zonderlinge onjuistheden met misschien geniale invallen"? En dan die „Christelijke godsdienst als een welgeordend geheel"? hier hebt gij enkel ontwijfelbare uitspraken der wetenschap, geen „ongerijmde onderstellingen"?

Ik kan mij deze zonderlinge en tegenstrijdige redeneeringen niet anders verklaren dan aldus: prof. de la S. zal zich zekere, geheel onjuiste voorstellingen gevormd hebben van ons middelbaar godsdienstonderwijs; hij heeft misschien verkeerd overgebrachte berichten ontvangen van een enkelen leerling; hij is weinig bekend met de tegenwoordige ontwikkelde jongelieden van 12 tot 18 jaar; hij heeft zonder veel nadenken in eene opwelling van het oogenblik zijne bezwaren neergeschreven en wereldkundig gemaakt. Wanneer hij iets wist van ons godsdienstonderwijs, had hij onmogelijk zoo kunnen schrijven, maar evenmin indien hij de geestesrichting en behoeften van vele leerlingen der H. Burgerscholen en gymnasiën kende Zou men dezen niets moeten meedeelen dan wat positief, uitgemaakt, onomstootelijk is? Dat kan hij niet meenen. De reken-, stel-, meetkunde en al de sciences exactes nemen reeds veel te veel plaats in: dat zal ook zijne opinie wel zijn. Neen, geef hun al wat hun smaak veredelt, hun gevoel verheft. — Voorts, gelijk er aan de Universiteiten tal van studenten zijn, die nooit zelven den weg der wetenschap zullen zoeken, nooit zich eene zelfstandige overtuiging verwerven, maar eenvoudig de resultaten hunner hoogleeraars in zich opnemen — wat al desillusionnement staat prof. de la S. te wachten! — zoo zijn er op de gymnasia en hoogere burgerscholen tal van jongelieden die zich niets laten opleggen, die vooral over zedelijkheid en godsdienst hun eigen, zeer beslist oordeel laten gaan, die zeer dringend noodig hebben, dat hun een blik worde gegund over die oneindig rijke verscheidenheid van de wereld der godsdienstige voorstellingen, gezindheden en handelingen, opdat zij die wereld leeren waardeeren; die, als men hen in die waardeering niet oefent — hoe belachelijk prof. de la S. dit ook vinde! — als men hen niet helpt „het vergankelijke en blijvende te ziften", met het vergankelijke stellig ook het blijvende overboord werpen. Een vreemdeling in Jeruzalem, die dit niet weet. Niet „door het opzeg-

gen van Olympische goden of van Amschaspands, beiden verkeerd!" zal dit gelukken; opzeggen, en vooral, verkeerd opzeggen, is niet de ware methode, maar de nauwkeurige kennis van de Olympische goden en van de Amschaspands, van beider oorsprong en geschiedenis, kan żeer zeker tot recht verstand van 's menschen hoogere behoeften, van de ontwikkeling van het zelfbewustzijn, van de taal van den godsdienst, i. é. w. tot waardeering van het edelste in de wereld en in het eigen hart in hooge mate bevorderlijk zijn. Geeft prof. de la S. er soms de voorkeur aan, dat onze jongelui, als zij over de goden der Grieken en over engelen of aartsengelen hooren spreken, wat onvermijdelijk het geval is, uit volslagen onkunde met het een en ander den draak steken?

Laat men toch den werkelijken toestand niet uit het oog verliezen! Reeds uit het oogpunt van algemeene beschaving, om onze dichters en prozaschrijvers, om van Limburg Brouwer en Ebers en Dahn en wie niet al, om de degelijkste tijdschriften met vrucht en genoegen te lezen, is het hoogst wenschelijk niet al te weinig van de godsdienstgeschiedenis te weten. Buitendien, zij vormt het schoonste en belangrijkste stuk der oude en algemeene geschiedenis, zij neemt ook in de geschiedenis der beschaving en der letterkunde eene eigen en gewichtige plaats in: daarom mag zij niet met stilzwijgen voorbijgegaan worden. Bovenal, is historie en letterkunde in het middelbaar en gymnasiaal onderwijs het voornaamste, het bij uitstek vormend bestanddeel, de godsdienstgeschiedenis is meer dan eenig ander vak geschikt tot ontwikkeling van het gemoedsleven. Me dunkt, alleen de geschiedenis der beeldende kunsten kan in de verte bij haar vergeleken worden. Meer dan eenige andere leerstof strekt zij tot versterking, verfijning, verhooging der waardeerende faculteiten, legt zij bij jongelieden den grondslag tot kennis en waardeering van den mensch, van zichzelven, van hunne beste aspiraties en edelste ervaringen. Zijn nu de klachten van overlading — waarvan prof. de la S. zich den tolk maakt — gegrond, welnu, dan gelde de regel: waar meerder komt moet minder wijken. In elk geval, wat het zwaarste is moet het zwaarste wegen.

Kortom, in rechtstreeksche tegenspraak met het oordeel

des hoogleeraars twijfel ik niet, of de kennis der godsdienstgeschiedenis, met juisten takt overeenkomstig de behoeften en vatbaarheid onzer jongelieden medegedeeld, moet medewerken tot hunne godsdienstige vorming, hen voorlichten en voorthelpen op den weg der godskennis.

16 Augustus '81. I. Hooykaas.

BOEKBEOORDEELINGEN.

STUDIES IN THE LIFE OF CHRIST, *by the Rev. A. M. Fairbairn, D. D., Principal of Airedale College, Bradfort, and auctor of „Studies in the Philosophy of Religion and History", London* 1881.

In dit Tijdschrift, 1876, blz. 618 vlgg, plaatste Dr. Tiele een beoordeeling van het mede op den boven afgeschreven titel vermelde boek van Dr. Fairbairn, „Studies in the Philosophy of Religion and History." Hij kent er hooge waarde aan toe. Wel maakt Tiele, behalve op nog enkele bijzonderheden van ondergeschikt belang, met nadruk aanmerking op het gevoelen hetwelk Fairbairn over de oudste godsdienst in verband met die van de Natuurvolken koestert, maar dit belet hem niet zijn beoordeeling te doen eindigen met deze woorden: „Hoe scherp onze meeningen op dit punt tegenover elkander staan, in menig ander punt stemmen wij ten volle in met de beschouwingen van den geleerden schrijver en wij nemen niets terug van den lof aan zijn werk gegeven. De eenigszins uitvoerige beoordeeling die ik er van gaf, moge hem een bewijs zijn van waardeering. Wij hopen hem nog menigmaal op dit gebied te ontmoeten en bevelen de lezing van zijn studiën dringend aan." Misschien hadden deze „Studies" op Tiele den indruk gemaakt, zij deden het althans op mij, dat Dr. Fairbairn in het algemeen de theologische beginsels zou toegedaan zijn, die wij in ons Tijdschrift toepassen. Maar de „Studies in the Life of Christ" stellen in helder licht, dat wij, althans ik, mij vergist heb. Zij zijn oorspronkelijk achttien

voordrachten, door den schrijver in Zondag-avonduren gehouden toen hij nog predikant te Aberdeen was. Ten einde het verschil in wijsgeerig en historisch-kritisch standpunt tusschen ons Nederlandsche theologanten van de moderne richting en den geëerden schrijver te laten uitkomen, heb ik niets anders te doen dan uit de eerste bladzijde van de voordracht over de „Resurrection" hier een en ander te laten volgen. „The Resurrection of Christ is in the Christian system a cardinal fact, one of the great hinges on which it turns. Certain miracles have only an accidental, while others possess an essential value. The first are but incidents in the gospel history; the second belong to its essence, constitute, as it were, its substance. The accidental miracles are those Christ did, but the essential are those constituted by His person or realised in it...... So long as Jesus remains the risen Christ, the Child of Mary, but the Son of God, He is by his very nature so supernatural that His normal action can hardly be ordinary: the miraculous to us must be the natural to Him...... The essential miracles may be said to be three — the Birth, the Person, and the Resurrection. These all stand indissolubly together; partition is impossible. A supernatural person cannot be the result of natural processess, or be the victim of or a natural destiny. Whatever, therefore, tends to prove the Person of Christ miraculous tends to make alike the supernatural Birth and the Resurrection more credibile. On the other hand, whatever tends to vindicate the reality of the supernatural in these events tends to make the miraculous Person at once more conceivable and more real. We have already seen how the conception of the Person justifies the belief in miracles; we have now to see how a miracle may justify and confirm the idea of the Person."

Met deze beschouwing van den oorsprong en daarmede samenhangende geaardheid van het Chrisiendom is een beoefening van de theologie als godsdienstwetenschap, zooals wij in ons Tijdschrift voorstaan, niet mogelijk. Als ik zeg, zooals wij in ons Tijdschrift voorstaan, dan zie ik het belangrijk verschil dat er bestaat tusschen ons schrijvers in dit Tijdschrift, en waarin het verschil van zienswijze op wijsgeerig en theologisch gebied tusschen de Nederlandsche modernen in het

algemeen zich afspiegelt, niet voorbij. Maar ik meen niet te dwalen met de overtuiging, dat wij in deze grondgedachte met elkander overeenstemmen, dat wij elke soort van supranaturalistische verklaring van oorsprong en geaardheid van het Christendom beslist afwijzen. Wij houden er echter niet een katechismus op na, waarin de verschillende gronden, waaruit voor wetenschappelijk gevormde geleerden in onzen tijd de afwijzing van elk soort van Supranaturalisme kan voortvloeien, volledig en breedvoerig worden ontvouwd. Wij zullen ook daarin van elkander verschillen, dat de een uitsluitend of voornamelijk op kritisch-historische en algemeen wijsgeerige gronden, de ander daarenboven ook nog op natuurwetenschappelijke en physiologisch-psychologische gronden zijn anti-supranaturalistische theologie ontwikkelt. Ik wil daarom geacht worden niets anders dan mijn persoonlijke zienswijze mede te deelen, wanneer ik in eenige trekken de voorwaarden ga schetsen waaraan een theologie, die zich tot het karakter en den omvang van godsdienstwetenschap wil uitbreiden, behoort te voldoen.

Elke bepaalde wetenschap heeft uit het samenhangend geheel van al de verschijnsels van natuur en van geestelijk leven, hetwelk wij het voor ons waarneembare heelal noemen, een bepaalde groep van gelijksoortige verschijnsels, die haar onderwerp uitmaken. Zonder gelijksoortigheid zouden die verschijnsels geen groep voor bijzondere wetenschappelijke bearbeiding kunnen vormen, want juist is dit het karakter van wetenschappelijke kennis, dat zij de eenheid van oorsprong, van algemeene kenmerken, van wezen en ontwikkelingsverloop in de veelheid der verschijnselen van die bepaalde groep opspoort en in 't licht stelt, en zoo tot het inzicht in den onderlingen samenhang van al die verschijnsels en in de wetten waardoor hun veranderingen beheerscht worden tracht te geraken. Wil nu iemand wetenschappelijke kennis verkrijgen van het verschijnsel in 't menschelijk zieleleven dat wij godsdienst noemen, hij mag geen enkele godsdienst, waarvan kennis te verkrijgen is, buiten den kring van zijn onderzoek laten; en komt hij dan tot de overtuiging, dat aan de een of andere godsdienst, b. v. aan de Israëlietische en de Christelijke, niet een zelfde gelijksoortige oorsprong en daarmede samenhangende aard met alle andere godsdiensten kan toegeschreven worden, dan kan

er voor hem geen godsdienstwetenschap bestaan. Zoo is dus de overtuiging van de gelijksoortigheid van de Israëlietische en de christelijke godsdiensten in oorsprong en aard met alle andere godsdiensten de grondslag, de conditio sine qua non, van godsdienstwetenschap. Zij moeten of alle zonder onderscheid of geen enkele een supranaturalistisch karakter hebben.

Een theologie, waarin de overtuiging wordt gekoesterd en toegepast, dat geen enkele godsdienst een supranaturalistisch te verklaren oorsprong en geaardheid heeft, kent daarmede aan het verschijnsel van godsdienst in 't menschelijk zieleleven hetzelfde algemeene karakter toe als alle andere psychische verschijnsels kenmerkt. Het is namelijk gegrond in de algemeen-menschelijke natuur, zooals wij die in de ons gegeven werkelijkheid onmiddellijk en middellijk waarnemen, en dus in zijn ontstaan en ontwikkeling in overeenstemming met de algemeene wetten van het menschelijk zieleleven. Hierdoor wordt de psychologie, of liever, — opdat wij den allernauwsten samenhang van geest en natuur, dus van de geestelijke wetenschappen met de natuurwetenschappen ook in onze terminologie laten uitkomen — de physiologische psychologie wordt de wetenschap, die de grondslag is van de godsdienstwetenschap, met de beproefd bevonden uitkomsten waarvan deze nooit in strijd mag geraken. Die physiologische psychologie wordt echter ten behoeve van de godsdienstwetenschap evenals van alle andere geestelijke wetenschappen, omdat deze uit haar aard historische wetenschappen zijn, uitgebreid tot anthropologie, de wetenschap, waarin niet alleen de grondtrekken en de daaruit ontstane saamgestelde levensvormen van het innerlijk bewust zieleleven, de physiologische psychologie, maar ook de uitingen en gewrochten van dat zieleleven in het uiterlijk waarneembare menschelijk leven, wat de grondslagen, de voorwaarden en de wetten van het verloop van hun ontwikkeling betreft, worden behandeld. Zóó blijkt 't hoe het karakter van een onafhankelijke theologie of godsdienstwetenschap kan omschreven worden als aansluiting aan de anthropologische studiën van den nieuweren tijd in haar wijdsten omvang [1]). In die studiën

---

1) Ik deed zoo in mijn Inaugureele Oratie: *Het karakter der Onafhankelijke Theologie*, Groningen 1872, bl. 10.

in haar wijdsten omvang zijn ook de geschiedbeschouwing en haar grondslag de historische kritiek begrepen, als waarvan het leidende beginsel is menschkunde en menschenkennis.

Het is nu echter geenszins mijn meening, dat de besliste afwijzing van elke soort van supranaturalisme in de zoogenoemde moderne theologie het gevolg daarvan zou wezen, dat wij eerst het begrip van godsdienstwetenschap zouden gevormd hebben, als, uit den aard van elke wetenschap, de stelling in zich sluitend, dat alle godsdiensten gelijksoortig in oorsprong en geaardheid moeten zijn, en daarna aan de hand van die „anthropologische studiën van den nieuweren tijd in haar wijdsten omvang" tot de overtuiging aangaande den niet-supranaturalistischen oorsprong en aard van de Israëlietische en christelijke godsdiensten zouden gekomen zijn. Integendeel: wie bekend zijn met de geschiedenis van de Theologie sedert de laatste helft der vorige eeuw weten ook, dat de theologanten, die, sedert 1858, bijna tegelijkertijd in Zwitserland, Nederland en Frankrijk en vervolgens ook in Duitschland en Engeland op kansel en katheder voor het eerst optraden met de zoogenoemde moderne ontvouwing en aanbeveling van het Christendom, allereerst uit hun opvatting van het Christendom, als een hart en leven bezielende vrome gemoedsgesteldheid, de overtuiging hadden verkregen, dat het geloof aan de wonderen van de Evangelische geschiedenis niet onlosmakelijk samenhangt met het christelijk godsdienstig geloof. De wonderen werden naar het gebied van het zuiver critisch-historisch, dus ook wijsgeerig-historisch, onderzoek verwezen. Er was echter maar een korte afstand tusschen de overtuiging: Jezus is en blijft de grondlegger van het door zijn geest bestuurde geestelijke koninkrijk der kinderen Gods, en in zijn leven en sterven het toonbeeld van de echte, met God door eenswillendheid met Hem verzoende, vredevolle en heiligende vroomheid van hart en leven, ook al behoorde hij werkelijk in alle opzichten tot het geslacht der menschen, die, bijvoorbeeld, allen ten gevolge der geslachtsgemeenschap van een man met een vrouw worden geboren en na hun dood nooit meer uit het graf hier op aarde opstaan: een korte afstand was er tusschen deze overtuiging en die andere: de niet onmisbare wonderen zijn ook niet werkelijk gebeurd. En nu bedoel ik met die boven ver-

melde „*aansluiting* aan de anthropologische studiën van den nieuweren tijd in haar wijdsten omvang" dit, althans wat het beloop van mijn persoonlijke wetenschappelijke ontwikkeling betreft, dat de tot rijpheid gekomen afwijzing van het supranaturalisme in de historische verklaring van den oorsprong van het Christendom, mij nu mijzelven deed aansluiten aan die anthropologische studiën, welke daarom nader als „van den nieuweren tijd" omschreven worden, omdat, behalve in verband met de handhaving van de traditioneele eischen voor de bezitting van christelijke godsdienstigheid of geloof, niemand meer op het gebied van de studie van anthropologie op natuurwetenschappelijken grondslag in ernst aan de wonderen der Evangelische geschiedenis gelooft noch gelooven kan. Men mag in het afgetrokkene de mogelijkheid van wonderen toegeven, zooals bijvoorbeeld Lotze [1]), feitelijk gaat daarmede, bij de huidige ontwikkeling der onafhankelijke kritisch-historische wetenschap, de ontkenning van eene eens plaatsgegrepen werkelijkheid van wonderen gepaard.

En waarom ik nu ten aanzien van mijzelven den zin waarin ik die „aansluiting" bedoel opzettelijk toelicht? Ik wilde namelijk laten uitkomen, hoe het, met de gedachte aan den oorsprong en ontwikkeling van het zoogenoemde modern theologische standpunt, dat ik inneem, volkomen begrijpelijk is, dat voor mij, en ik geloof ook voor al mijn geestverwanten, eigenlijk geen quaesties meer zijn, waarover wij in discussiën behoeven te treden, de vragen of in Jezus al of niet „de vleeschwording van het Woord," „de menschwording van Gods zoon" behoort erkend en vereerd te worden; of Jezus al of niet langs bovennatuurlijken weg geboren is en of hij al of niet lichamelijk is opgestaan uit het graf waarin zijn lijk was neergelegd.

Maar nu meen ik ook den voor mij voldoenden grond te hebben ontvouwd, waarom ik niets te kort doe aan den verschuldigden eerbied voor de warme overtuiging waarmede Dr. Fairbairn in deze voordrachten een van de mijne principiëel verschillende zienswijze aangaande oorsprong en aard van het

---

1) Mikrokosmus, 2te Aufl. III, s. 365. „Aber die Anerkennung dieses allgemeinen Gedankens führt die Naturwissenschaft noch nicht zur Anerkennung der Wirklichkeit des Wunders, etc."

Christendom handhaaft, noch ook zelfs de minste geringschatting betoon van de vele en schoone gaven, die hij in dit boek tentoonspreidt, wanneer ik mij van eene opzettelijke beoordeeling van den inhoud dezer Voordrachten onthoud. Ook met onze geleerde orthodoxe landgenooten, die de boven aangehaalde woorden van Dr. Fairbain met volle instemming zullen lezen, voeren wij over de vraag of de wonderen waarvan de Bijbelsche schriften gewagen al of niet werkelijk gebeurd zijn, in den regel geen opzettelijken strijd meer. Natuurlijk komt er in hetgeen wij door de pers publiek maken van weerszijde wel rechtstreeksche of zijdelingsche polemiek voor tegen elkanders gevoelens, en, uit den aard van elke behoudende richting, beijveren onze tegenstanders van orthodoxe en evangelische richting zich meer dan wij om op vermeende of werkelijke leemten en gebreken in de theologie van de tegenstanders de aandacht te vestigen. Maar wij beantwoorden in den regel elkanders polemiek niet, en zien daarin zoo weinig wat men wel eens „smadelijk ignoreeren" noemt, dat wij, behoudens een enkele uitzondering misschien, elkander plegen te ontmoeten met wederkeerige welwillendheid en waardeering.

Niet zonder reden zeide ik, dat wij *in den regel* tegen een theologie die een of ander soort van supranaturalisme huldigt geen opzettelijken strijd meer voeren. Want op iederen regel komen altijd uitzonderingen voor. Ik denk hier in de eerste plaats aan het bekende, zoowel in 't Engelsch als in 't Nederlandsch uitgegeven, boek van Dr. Kuenen: „De Profeten en de Profetie onder Israël. Leiden, 1875." En ik wil niet geacht worden de vermaning in den wind te slaan, die hij tot zijn Nederlandsche geestverwanten richt in de vóór het boek geplaatste opdracht daarvan aan Dr. J. Muir, den beroemden uitgever van de Sanskrit Texts, van wien de opwekking om dat boek te schrijven was uitgegaan. Kuenen schreef daar: „Wanneer mijne geestverwanten zich opsluiten in hunne zienswijze en de gedachtenwisseling met de verdedigers der overlevering staken, dan begaan zij mijns inziens eene groote fout. Zoolang wij uitsluitend op ons vaderland letten, kan het gemis van ernstige tegenspraak ons doen vermoeden, dat het pleit reeds voldongen is. Doch wij behoeven de grenzen slechts even over te gaan om ons van het tegendeel te over-

tuigen. In de Duitsche theologie is het supranaturalisme nog altijd eene macht en het aantal zijner heele en — vooral! — halve voorstanders zeer aanzienlijk. Het beschikt over krachten en talenten, die wij niet mogen geringschatten en welker producten wij niet dan tot onze eigene schade ongebruikt kunnen laten. Ik ben de eerste om toe te stemmen, dat het supranaturalisme de gunst, die het geniet, allerminst te danken heeft aan de wetenschappelijke waarde van de bewijzen waarop het verklaart te rusten. Doch evenzeer houd ik mij overtuigd, dat de voorstanders der organische beschouwing zich nog niet ten volle gekweten hebben van de taak, die zij ten opzichte van hun machtigen tegenstander te vervullen hebben." In gehoorzaamheid aan deze opmerking van Kuenen zou het b. v. voor een met ons eenstemmigen beoefenaar der geschiedenis van het Christendom een aantrekkelijke en loonende taak zijn om aan te wijzen, hoe al het edele en voortreffelijke dat zich in vereeniging met zooveel misverstand ten aanzien van Jezus' geest en bedoelen, met zooveel bekrompens en ellendigs, zooveel onzedelijks en ongodsdienstigs in de geschiededis van het Christendom, van den aanvang af tot op onzen tijd, voordoet, alléén dan bevredigend en Gode waardig kan verklaard worden, indien de almachtige en wijze Liefde het Christendom op geen andere wijze heeft doen ontstaan en gevestigd worden als elke andere godsdienst, namelijk onder de, in en door den algemeenen natuursamenhang werkzame, heerschappij van de door Haar gewilde zedelijke wereldorde. Maar ik meen, dat Kuenen niet bedoelde, dat wij, b. v. altijd weer van voren af aan de evangelische verhalen van Jezus' bovennatuurlijke geboorte en opstanding, of de vraag naar de echtheid van het vierde Evangelie zouden behooren te behandelen en onze zienswijze omtrent een en ander verdedigen.

De lezers van ons Tijdschrift, die kennis plegen te nemen van de „Studiën. Theologisch Tijdschrift van de heeren Chantepie de la Sausaye, Valeton Jr., en van Dijk" — en ik hoop, dat hun getal belangrijk zal zijn — waren reeds met de „Studies in the life of Christ" bekend geworden door de aankondiging die mijn Amsterdamsche ambtgenoot Dr. Chantepie de la Sausaye Dz., er van schreef op bl. 77 van het Deel voor 1881. Zij wisten dan ook dat Dr. Fairbairn niet behoort tot

onze geestverwanten. De la Saussaye begint zijn aankondiging met deze woorden: „Zelden heb ik een boek met meer belangstelling en vollediger instemming gelezen dan dit jongste werk van Fairbairn. Wist ik al dat ik in den schrijver der *Studies in the philosophy of religion and history* (besproken in de Studiën IV, 2) een geestverwant zou vinden, en waren mijne verwachtingen na dat vroegere werk reeds hoog gespannen, ik werd in geenen deele teleurgesteld." En aan het einde zegt d. l. S. „Ik hoop in de gelegenheid te zullen zijn om hun die het in het oorspronkelijke niet kunnen genieten in den loop van dit jaar een vertaling aan te bieden." Met het oog op hetgeen Dr. de la Saussaye hier verklaart, dat hij al wist in den schrijver van de „Studien in the philosophy of religion and history" een geestverwant te zullen vinden, ben ik aan mijne lezers eenige rekenschap verschuldigd waarom op mij, zooals ik boven vermelde, *die* Studies den indruk hadden gemaakt, dat Dr. Fairbairn „in het algemeen de theologische beginsels zou toegedaan zijn, die wij in ons Tijdschrift toepassen." Terwijl Dr. Fairbairn in die Studies zich niet opzettelijk over den bijzonderen oorsprong en daarmede samenhangende geaardheid van het Christendom uitliet, vond ik daar: „Yet religion is in no proper sense the antithesis of science. Only confusion can come from so conceiving it. Constructive religious thought may be opposed to science, but only as one science to another, as distinct, or even contrary, but not as contradictory. In a sense quite other than the man who said it meant, we can say: Theology is anthropology". Hier wordt bedoeld Prof. Steinthal. Ik had het aangehaalde stuk van het Zeitschrift für Völkerpsychologie niet bij de hand. Maar ik las op bl. 302: Only one thing is clear — Religion is as universal as man, but as varied in type as the races and nations of men" (met aanhaling van Waitz „Anthropology" en Tylor „Primitive culture", beiden geen supranaturalisten) en op bl. 304: „Religion, then, as natural is universal — as universal as the natures which deposit and realize it." Op bl. 306: „The Hebrew faith in its earlier Mosaic and latter Judaic phases, Christianity and Islam, are of Semitic origin". Op bl. 307: „The great religions of the world are like great rivers, springing from small and distant sources,

swollen in their course by many a streamlet, sometimes enlarged by the confluence of another far-travelled river and then flowing on in grander volume under a new name. No race can claim a true world-religion as its own exclusive creation. Though Christianity rose in the Semitic, it has been made what it is by the Indo-European family". Op bl. 347: „And in the fulness of the time the long converging streams joined. In obscurity and suffering a new faith arose, had as its founder the sweetest holiest of beings, in whom his own and after ages saw God as well as Man. His death was everywhere preached as the basis of a new but permanent religion of Humanity, and time has only served to define and strengthen its claims". Op bl. 348: Hebraism and Hellenism had thus each its own part to play in the *Praeparationes Evangelicae.* The one contributed the Monotheism, the other the Theo-anthropomorphism, which lie at the basis of Christianity". Deze plaatsen mogen mijn eerste opvatting omtrent het standpunt van Dr. Fairbairn eenigszins rechtvaardigen. Ik geef echter toe, dat nergens eene bepaalde afwijzing van een supranaturalistischen, of wat op hetzelfde neerkomt, exceptioneel transcendenten oorsprong van het Christendom voorkomt. En, bij het ontbreken daarvan, had ik kunnen weifelen in de bepaling van des schrijvers werkelijke zienswijze door mij te herinneren, hoe tegenwoordig vele denkbeelden uit het gebied van wijsbegeerte en geschiedkunde, die eigenlijk behooren tot de moderne, de organische wereldbeschouwing, doordringen, als de atmosfeer waarin wij moeten leven door gesloten maar niet tochtvrije vensters, in den gedachtenkring onzer huidige supranaturalisten.

Intusschen houde de geachte schrijver zich overtuigd, dat ik het mij tot een voorrecht reken in dezen ruimeren zin tot zijn geestverwanten te behooren, dat wij beiden, als wij met onze wetenschap ieder in zijne mate, op zijne wijze en in zijn kring ijveren voor de hoogschatting van het Christendom, wij dan ijveren voor de godsdienst, waarvan wij de heiligende en vertroostende kracht in eigen gemoed beleven. En wat Dr. Fairbairn's historische en philosophische studie van de andere godsdiensten aangaat, ik stel daarin even toegenegen belang

als in hetgeen vaderlandsche geleerden van supranaturalistische zienswijze op dat gebied leveren. Ik denk hier allereerst aan de hoogleeraren Chantepie de la Saussaye en Lamers. En de encyclopaedische beschouwingen van Prof. Lamers verdienen de aandacht van alle godgeleerden, die met hem in het Christendom „de menschwording van Gods zoon" als historisch feit aannemen en belijden [1]), m. a. w. aan het Christendom een van alle andere godsdiensten soortelijk onderscheiden oorsprong en geaardheid toekennen. Ik vind die encyclopaedische beschouwingen niet opzettelijk uiteengezet maar aangeduid [2]), waar hij, na verklaard te hebben dat hij „de christelijke dogmatiek met al de liefde zijns harten blijft beminnen", aldus vervolgt: „Waarvan ik ook vrij wensch te blijven, geenszins wensch ik den samenhang te vergeten, waarin de wijsbegeerte van den godsdienst met hare hulpwetenschappen historisch staat met de „natuurlijke godgeleerdheid", die als voorportaal der Christelijke dogmatiek placht geëerd te worden". Ik meen mij niet te vergissen als, volgens Lamers, de term theologie uitsluitend den zin behoort te hebben van Christelijke theologie, aan de uiteenzetting van wier verschillende vakken of haar samenstellende wetenschappen in de encyclopaedie als eerste deel, bij wijze van inleiding („voorportaal") voorafgaat de wijsbegeerte van de godsdienst met haar hulpwetenschappen: de hiërographie (zoo noemt hij bij voorkeur „de geschiedenis van de godsdiensten in het algemeen" [3]) en de leer aangaande God.

---

1) *De wijsbegeerte van den godsdienst. Eene historisch-dogmatische studie* bl. 289 (3de deel 4de stuk van de Nieuwe Bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte door Dr. J. Cramer en Dr. G. H. Lamers, Hoogleeraren te Groningen). „Wat het christendom betreft, tegenover de voorstelling, als zoude o. a. de menschwording van Gods zoon te beschouwen zijn als verzinnelijking van het feit der eenheid tusschen God en mensch, terwijl dan in de leer der Apostelen de zaak weêr tot het innerlijke leven zoude zijn teruggebracht, staat de overtuiging, dat men hier te doen heeft met een historisch feit, waarvan veelzijdig gebruik werd gemaakt ter kenschetsing en besturing van het christelijk leven". . . . . „De wonderkwestie heeft in het christendom juist daarom zoo groot gewicht, omdat zij de vraag geldt, waar de echte werkelijkheid te vinden is, in deze eindige wereld met haren voortdurenden kringloop of in het leven der heerlijkheid, zooals dat in Christus is geopenbaard, waarin de geest aan dien toovercirkel ontkomt, om zijne macht te toonen ook op het gebied der stof".

2) t. a. p. 288.

3) Bl. 258, met verwijzing naar Maurice Vernes, *Revue de l'histoire des religions*

Theologie is dus bij hem theologia religionis revelatae. Welnu, evenals Dr. Lamers, op zijn standpunt, den term „godsdienstwetenschap" terecht niet aanbeveelt, zou Dr. Fairbairn, dunkt mij, misverstand voorkomen als hij, op zijn met dat van Lamers overeenstemmend standpunt, niet van „science of religion," daarmede wetenschap van *alle* godsdiensten en dus ook van het Christendom bedoelend, sprak, en niet in zoo algemeenen zin den term „theology'' gebruikte als hij deed in zijn „Studies in the philosophy of religion and history."

Groningen, Juni 1881. F. W. B. VAN BELL.

CHRIST BEARING WITNESS TO HIMSELF. *Being the Donnellan Lectures for the year* 1878—9. *Delivered in the Chapel of Trinity College*, *Dublin. By the Rev.* George A. Chadwick, D. D. Second Edition. Cassell, Petter, Caplin and C°; London, Paris and New-York.

Deze Voordrachten zijn ons ter aankondiging in ons Tijdschrift toegezonden. Het is, van Engelsch orthodox standpunt, een verdediging van de historische trouw der vier Evangeliën, en wel langs dezen weg, dat Jezus, zoals die Evangeliën hem teekenen, blijke in alle opzichten een volkomen mensch te zijn geweest ofschoon hij tegelijkertijd was de „incarnation of Deity". „We shall maintain that only the most consummate art, guided by a single and august intellect, can create any consistent character whatever. That the four Gospels exhibit one coherent and vital conception, one and the same individuality, which is entirely and beautifully human

---

I, p. 2, 16, en met afwijzing van de onderscheiding tusschen Hierographie en de „geschiedenis van de godsdiensten," die Tiele maakt in zijn *Geschiedenis van den godsdienst*, bl. 2.

even when its works are supernatural. That art is here excluded by the very conditions of the problem, for the Jesus of our Gospels is entirely non-artistic, a conception on which every well-instructed artist would refuse to labour. And that this conception lies completely outside the domains of myth and legend."

Voor hen, die de moderne theologische beginsels, waarvan ons Tijdschrift een vertegenwoordiging is, zijn toegedaan, zijn deze overigens van geleerdheid en talent getuigende Voordrachten volstrekt onbevredigend. Het feit, dat zij een tweeden druk beleefden, bevestigt het vermoeden, dat zij door lezers, die orthodox zijn als de Spreker, met instemming en stichting zullen gelezen en overdacht worden.

Groningen, Juni 1881. F. W. B. VAN BELL.

System der altsynagogalen palaestinischen Theologie, aus Targum, Midrasch und Talmud, dargestellt von Dr. F. Weber, Pfarrer in Polsingen, Mittelfranken. Nach des Verfassers Tode herausgegeben von Franz Delitzsch u. Georg Schnedermann. Leipzig. 1880 (XXXIV + 400 S.).

Ziehier een boek, dat met warmte mag aanbevolen worden. Men zal zien, dat gewichtige bedenkingen te maken zijn tegen de methode, door den auteur gebruikt in de rangschikking der stof, zoodat het bij lange na niet beantwoordt aan het ideaal dat wij ons van eene behandeling van dit onderwerp kunnen maken. Maar het is verre het beste, dat ooit hierover gegeven is, en de inhoud is zeer belangrijk. Twintig jaar lang heeft Dr. Weber, — getuige de voorrede — „van Paulinische liefde voor het Joodsche volk gedreven", gelezen en gestudeerd in Targum, Talmud en Midrasj. Blijkens zijn boek heeft hij voortdurend hieruit vlijtig uittreksels en aanteekeningen gemaakt en deze daarna in eenige rubrieken vereenigd.

Na in eene inleiding zijne bronnen besproken te hebben, behandelde hij eerst, onder den titel *Principiënlehre*, I het nomisme als leidend beginsel van het Jodendom. Hij deelt hierbij mede, 1° hoe de Wet onder Ezra is ingevoerd, 2° hoe zij Gods openbaring en 3° wettelijkheid het wezen van den godsdienst is, zoodat 4° God met Israël alleen op grond der Wet gemeenschap heeft, 5° Israël onder de heidenen het volk der Wet is en 6° daardoor de godsdienstige waarde — of onwaarde — en de bestemming der heidenwereld bepaald wordt; II het formeel beginsel van het nomisme, dat wil zeggen 1° de Schrift, 2° de mondelinge overlevering, 3° de wijzen waarop de wetgeleerden uit de Schrift stellingen afleidden, en 4° het gezag der rabbijnen.

In het tweede deel besprak hij de bijzondere leerstukken, nl. I de theologie, II de kosmologie en de anthropologie, III de soteriologie, IV de eschatologie, alle behoorlijk in hoofdstukken en paragrafen ingedeeld.

Voordat de schrijver de laatste hand aan dit werk gelegd had, riep de dood hem daarvan af. Doch aan prof. Delitzsch had hij dringend verzocht zijn boek uit te geven; wat deze dan ook met behulp van een jonger geleerde, G. Schnedermann, gedaan heeft.

Zooals de beide uitgevers verzekeren, hebben zij zoo goed mogelijk des schrijvers taak voltooid, ook door het verifiëeren van citaten, en zijn zij onder dien arbeid steeds meer overtuigd geworden van de degelijkheid der bewerking. Deze nu bestaat hoofdzakelijk in de nauwkeurigheid der tallooze bijgebrachte bewijsplaatsen, en het is veel waard dat twee geleerden daarvan althans een gedeelte hebben nagegaan; te meer omdat het zeer moeilijk is ze te verifiëeren. De auteur toch heeft ons dit niet gemakkelijk gemaakt. Hij citeert den Babylonischen Talmud, zooals altijd geschiedt, bij de bladzijden, maar verzuimt zeker de helft der keeren er bij aan te teekenen, of de plaats op den 1en dan wel op den 2den folio staat. Den Jerusjalmi citeert hij naar het kapittel, maar vaak zonder er bij te zetten, in de hoeveelste *halacha* wij moeten zoeken; Mechilta naar de uitgaaf van Weiss, Sifra naar die van Malbim, Sifré naar die van Friedmann; maar niet ieder heeft juist deze uitgaven bij de hand; er zijn andere, die bij deze

niet achterstaan. De Rabbôt wordt meest naar de kapittels aangehaald, soms naar de pagina's der Sulzbacher editie. Ook ontbreken vergissingen niet [1]). Het is, dunkt me, plicht dergenen die Talmud of Midrasj citeeren, zoo duidelijk mogelijk de bedoelde plaatsen aan te wijzen, wat bij de Midrasjîm meestal het best gebeurt door het Bijbelvers aan te geven, bij welks verklaring men zoeken moet. In dit opzicht mag men waarlijk de Joodsche uitgevers niet navolgen, die bij het aanhalen van Bijbelplaatsen zich meestal vergenoegen met het kapittel op te geven zonder het vers; wat zeer tijdroovend en vermoeiend is. De heeren uitgevers van Weber's werk zullen zeker wel de aanwijzingen nauwkeuriger gemaakt hebben, waar zijzelven ter verificatie hadden moeten zoeken. Het was niet te vergen, dat zij ze alle nagingen.

Een hoofdfout van het boek komt reeds in den titel aan den dag. De schrijver toch wil dienvolgens het stelsel geven der godsdienstige denkbeelden en voorstellingen, die in de eerste vijf eeuwen na Chr. in het Palestijnsche Jodendom leefden, en wel uit Targum, Midrasj en Talmud. Maar, behalve dat deze werken bezwaarlijk voetstoots als getuigen over het Palestijnsche Jodendom kunnen gebruikt worden, daar zij gedeeltelijk in Babylonië ontstaan zijn, wie geeft den auteur het recht, alleen uit deze bronnen te putten en de apokriefe boeken, de pseudepigrafen, apokalypsen en Jozefus buiten rekening te laten? Den laatsten noemt hij zelfs niet, en toch komen zijne werken, als die van een beschaafd, godsdienstig, rechtzinnig Jood der eerste eeuw, waarlijk wel in aanmerking, wanneer men de geloofsovertuiging van zijne dagen wil beschrijven. Het gaat niet aan, hiertoe éene klasse van geschriften uitsluitend te gebruiken, die alle nagenoeg hetzelfde karakter dragen.

Weber geeft ons alleen de godsdienstige denkbeelden der haggadisten, maar hoe veel beteekenend ook, zij vertegenwoordigen niet het geheele Jodendom. Zij hebben naast zich èn de mannen der *halacha*, èn hen, die, als Jozefus, geen rab-

---

1) S. 15 l. 5. *So auch* VIII: 22, lees Spr. 8: 22; S. 33 is *Ab. z.* 27a onjuist vertaald; S. 39, in *Jer. Ber.* III is de aangehaalde plaats niet te vinden, wel iets dergelijks in IV; S. 66 is Mechilta 32b (l. 33a) verkeerd vertaald.

bijnen waren, niet in de synagoge optraden en toch een innige overtuiging hadden. Of deze dan verschilde van die der haggadisten? In den grond der zaak niet. Dat wil zeggen, wanneer men ze in eenige kalm gestelde artikelen samenvat, zooals Jozefus in het laatste deel van het tweede boek tegen Apion en, meer dan tien eeuwen later, Maimonides deden, dan zouden de synagogale predikers ze gaarne onderteekend hebben, als een kort begrip hunner leer; maar zij hadden daaraan niet genoeg. Als redenaars, dichters, vertellers, zedepredikers, vermeiden zij zich in fantastische bespiegelingen en allegorische schriftverklaringen, en het is niet geoorloofd, eene verzameling hiervan voor een „stelsel van „synagogale theologie" uit te geven. Niets heeft minder van een stelsel; en al werden de *haggada's*, evengoed als de *halacha's* van beroemde mannen, overgeleverd van geslacht tot geslacht en als paarlen geacht, zij hadden geen gezag voor de geloovigen, en aaneenrijgingen van zeer uiteenloopende verklaringen van denzelfden tekst werden op schrift gebracht zonder eenige poging ze met elkaar in overeenstemming te brengen. Om een voorbeeld te geven. Op de vraag wanneer de Messias komen zal, krijgen wij zeer verschillende antwoorden. Sommigen gaan het uitrekenen, anderen noemen het een geheim; de een beweert, dat het zal geschieden wanneer Israël door boete en vroomheid zich dat geluk waardig zal gemaakt hebben, een ander dat ook Israël eerst zoo diep mogelijk moet gezonken zijn, terwijl een derde meent, dat de menschen (d. w. z. de Joden) òf allen vroom òf allen goddeloos moeten zijn, voordat de heileeuw daagt. Ziedaar uitvloeisels van zeer verschillende gemoedsstemmingen, maar geen bestanddeelen van een systeem, zooals Weber ons wil doen gelooven [1]). Wanneer hij ons alleen de vrucht van zijne haggadische lectuur had willen geven, dan had hij het woord systeem moeten laten varen en vooraf, naast zijne beschouwingen over de Schrift en hare uitlegging bij de Joden [2]), een karakteristiek der *haggada* geven, om ons te leeren, uit welk oogpunt wij die bonte mengeling van denkbeelden en voorstellingen moeten bezien.

---

1) S. 336. 2) S. 78—143.

In plaats daarvan krijgen wij [1]) een hoofdstuk over het „Materialprincip des Nomismus", dat hier volstrekt niet op zijn plaats is. De heer Weber heeft bij het lezen van de rabbijnsche boeken — zeer natuurlijk — een diepen indruk gekregen van de ontzaglijke rol die de Wet in de godsdienstige beschouwingen der Joden speelt, en begint dus met de stelling, dat het hoofdkarakter van dien godsdienst legaliteit, nomisme, wettelijkheid is. Ontegenzeggelijk is dit waar; maar hieruit volgt niet, dat alle voorstellingen en denkbeelden daardoor beheerscht worden, ja er min of meer uit voortvloeien. Zoo tracht Weber den invloed aan te toonen van het nomisme op het Godsbegrip en beweert [2]) dat het gebruik van benamingen als „de Plaats" (makôm), „de Heer der wereld," „de Eenige in de wereld", enz. voor God, uit het nomisme verklaard kunnen worden. Maar vanwaar dan titels als „de Barmhartige" en „Onze vader in de hemelen", die even goed Joodsch zijn als de genoemde, „de Heilige, die gezegend zij!" en andere? En bestond de opvatting van God als den Eenige, die hemel en aard vervult, den Onzienlijke, onder Israël niet lang vóor Ezra, in wiens tijd, ook volgens Weber, de Wet tot onbeperkte heerschappij gekomen is? Gelukkig heeft hij slechts enkele malen zulke wanhopige pogingen aangewend; in den regel liet hij aan de lezers over, den invloed van het nomisme op de theologoemena der Synagoge te ontdekken. Zij zullen er wel niet hard naar zoeken.

Eene theologie als die der haggadisten is een samenstel van denkbeelden, overgeleverd van het voorgeslacht, gewijzigd door de omstandigheden, en met een groot deel persoonlijke meeningen gemengd. Daar het Jodendom even vrijzinnig was in geloofszaken als tyranniek in de praktijk des levens, en het slechts in enkele hoofdideeën, bijv. den godlijken oorsprong der Wet, de eenheid Gods, de opstanding der dooden, eenheid in overtuiging handhaafde, was de *haggada* aan een in 't wild opgeschoten, onbesnoeiden boom gelijk. Zal men haar inhoud, zooveel mogelijk stelselmatig, weergeven, dan moet men historisch te werk gaan en vóor alles de van de vaderen overgeleverde, door eenvoudige Bijbellezing gevoede denkbeelden,

---

1) S. 1—77. 2) S. 144 f.

die bij ernstig gezinde Joden na Ezra post vatten en zich met wijzigingen natuurlijk, van geslacht tot geslacht voortplantten, uiteenzetten. Vervolgens zal het raadzaam zijn, zooveel mogelijk verschil van tijd en plaats in acht te nemen. Weber beloofde wel dit te zullen doen, maar haalt zelfs Misjna en Gemara door elkaar gemengd aan. Langs dezen weg zou men hetgeen persoonlijk bij de haggadisten is eenigermate kunnen onderscheiden van de „oud-synagogale theologie." Van dit alles ontvangen wij nagenoeg niets, zelfs daar niet waar de zaak vóor de hand lag, bij de eschatologie: Messiaansche verwachtingen en geloof aan de herleving der dooden.

Ondanks al deze belangrijke desiderata blijft Weber's boek een groote aanwinst. Men zoeke er slechts geen systeem van theologie in, maar het antwoord op de vraag: wat werd in den Talmudischen tijd in de synagogen, op den sabbat vooral, den geloovigen verkondigd? Was de halachische discussie uit den aard der zaak slechts voor weinigen genietbaar, de groote hoop werd gevoed met Schrift en *haggada.* Om den inhoud, den geest dezer laatste te leeren kennen, hadden wij tot nog toe geen andere — in moderne talen geschreven — boeken dan die van „Judenfresser". Zoo geeft Eisenmenger eene ontzaglijke verzameling, uit den Talmudischen tijd en uit later eeuwen dooreen, van — meest dwaasheden. De overdrevenste, bontste voorstellingen en uitdrukkingen waren hem het liefst. Hier daarentegen krijgen wij een verzameling haggadische voorstellingen door een onpartijdige, een Christen die Israël liefhad. Wij kunnen er op aan: met zulke denkbeelden werd de Jood getroost en vermaand; hierdoor aangespoord om zijn God te dienen en geduldig zijn weg te bewandelen, die meest een lijdensweg was.

Men kan uit dit boek uitstekend leeren, hoe groot de achting was die de geloovige Jood voor de Wet had, waaruit zijn onderwerping aan haar voorschriften begrijpelijk wordt en zijn vrees een *'am haäres* te zijn, een onkundige en onreine, een onbetrouwbaar gezel voor elken nauwgezetten Jood. Men kan hier flink uiteengezet vinden [1]), hoe de Jood zich verdienstelijk

---

1) § 59 en volg.

maakte voor God en hij het steeds nieuwe pijnlijke tekort door eigen boete en de goede werken der heiligen zocht te dekken. Het troostrijke geloof, „dat geheel Israël deel heeft aan het volgend leven", den verdrukten een staf op den weg, wordt hier uitvoerig geteekend, tegelijk met de niet onnatuurlijke, maar toch heillooze zelfverheffing tegenover den heiden, die er mee gepaard ging, waardoor het zoo begrijpelijk wordt dat de zonen Israëls gehaat en vervolgd werden. In éen woord, na de bestudeering der Joodsche geschriften zelve, is dit werk het beste om het Jodendom te leeren begrijpen.

H. Oort.

Il commento di Sabbatai Donnolo sul libro della creazione, pubblicato per la prima volta nel testo ebraico con note critiche e introduzione da David Castelli [2].

Twee stroomingen gaan door de Joodsche litteratuur, de halachische en de haggadische; meest door verschillende mannen beoefend. De halachist vraagt: wat is plichtmatig? de haggadist: wat is waar? Nagenoeg alleen de resultaten der werkzaamheden van genen waren en zijn normatief voor de gemeente; op het gebied van het denken of de bespiegeling heeft altijd onder Israël groote vrijheid geheerscht. Wie slechts niet enkele fundamenteele waarheden aantastte: vooral dat de Wet van goddelijken oorsprong is, werd van den kant der kerkelijke overheid zelden belemmerd in het openbaar maken zijner meeningen, hoe bedenkelijk die ook menigeen voorkwamen en hoe forsch ze ook door anderen bestreden werden.

Van oudsher zijn dan ook in het Jodendom over het wezen Gods, de schepping, de bestemming des menschen, den oorsprong des kwaads en het leven hiernamaals allerlei bespiegelingen

2) Pubbl. d. r. inst. di St. sup. prat. e di perfez. in Firenze. Acad. Orient. 1880.

inheemsch geweest kwalijk te rijmen met het eenvoudig, verheven, streng transscendentale godsbegrip dat in Deutero-Jezaja het schoonst wordt gevonden en als kort begrip der waarheid in het Jodendom is aangenomen en gehuldigd. De behoefte des gemoeds aan de nabijheid van God en het goddelijke, gepaard aan die des verstands om zooveel mogelijk te begrijpen, hoe het geestelijke met de stof in verband staat, gaf bij gemis aan gezonde wijsgeerige beginselen en erkenning der ware eischen des gemoeds, onder de Joden — zoowel als onder heidenen en Christenen — het aanzijn aan allerlei vreemde bespiegelingen, wilde zinnebeeldige voorstellingen en grillige theosofieën. De rijpste vrucht hiervan heet de *Kabbala.*

Na een langen strijd, waarbij sommigen deze richting zeer oud wilden maken, komen de meeste Joodsche geleerden ongeveer tot hetzelfde resultaat. Het boek *Zohar*, van Mozes de Leon, uit het tweede deel der dertiende eeuw, dat het standaardwerk is geworden van alle volgende kabbalisten, zegt de leer te geven van Simon ben Jochai, uit de eerste helft der tweede eeuw. Nu, dit bewijst niets hoegenaamd. *Kabbala* beteekent overlevering, en de geheele speculatieve geheimleer heet evengoed de mondeling overgeleverde leer der oudheid te zijn als de Wet met al hare uitbreidingen voor Mozaïsch doorgaat; gene is het evenmin als deze. Maar de bespiegelingen en mystische voorstellingen waaruit de Kabbala in den loop der eeuwen gegroeid is, zijn zelfs ouder dan de tijd der Tannaîm. Reeds de Joodsche apocalypsen geven daarvan iets te zien, en de filosofeeringen van Filo leiden dien weg op. Wil men de Kabbala begrijpen, dan moet men dus die ontwikkeling nagaan.

In deze geschiedenis nu speelt een belangrijke rol *Sefer jezira*, „het Boek der Schepping". Het heet van den aartsvader Abraham te zijn en wordt door sommigen aan R. Akiba (2de eeuw) toegeschreven, maar is volgens verreweg de meeste geleerden uit het eind der zevende of het begin der achtste eeuw. Hierin vindt men verscheiden factoren, als ik 't zoo noemen mag, van den *Zohar*. Laat mij er iets van meedeelen, om een denkbeeld te geven van den aard dier bespiegelingen.

Het boek begint met de stelling, dat de eenige God met twee en dertig middelen der wijsheid de wereld geschapen heeft, nl.

met tien *Sefirôt* en de twee en twintig letters van het alfabet. Wat de *Sefirôt* van het boek *Jezira* zijn, is een twistpunt tusschen de geleerden; volgens Castelli; de geest Gods, de lucht, het water, het vuur, de uiterste grens van boven, die van beneden, het oosten, het westen, het noorden en het zuiden, dus: de geest Gods, drie grondstoffen en de zes zijden van de ruimte.

Hierbij sluiten zich de letters aan. Het komt ons zeker zeer vreemd voor, dat de letters, zooal geen scheppende machten, dan toch scheppingsmiddelen heeten; maar men bedenke, om dit begrijpelijk te vinden, dat de waarheden: een woord is een conventioneel teeken, slechts voor een beperkte menschengroep in een bepaalden tijd geldig en verstaanbaar, om een begrip uit te drukken; de letters zijn zeer gebrekkige middelen om den klank der woorden als 't ware tot anderen over te brengen, en: beide hebben een verloop — dat die waarheden oudtijds onbekend waren. Een naam was een eigenschap van de zaak of den persoon. Wie iemands naam vervloekte, vervloekte hem; vandaar dat van goden, plaatsen, menschen vaak de ware naam werd verborgen gehouden, om betoovering door machtige vijanden te voorkomen. Het woord van zegening of vloek was een machtig middel tot heil of onheil; uitgesproken of geschreven, dat kwam op hetzelfde neer; Gods naam op de deurpost bracht zegen aan. Welnu, bestond niet een woord uit letters, soms slechts twee? Ja, duidde niet vaak reeds de beginletter het geheel aan? De omzetting van twee letters gaf een gansch ander begrip en had daardoor een gansch andere uitwerking. Letters waren dus zinnebeelden van goddelijke ideeën, en naar deze was de wereld geschapen.

De voornaamste waren de *alef*, de *mem* en de *sjin*, hoofdbestanddeelen der woorden lucht, water en vuur. Deze drie moederletters konden natuurlijk op zes manieren gerangschikt worden: *ams* (gemakkelijkheidshalve zet ik *a* in plaats van de *alef*), *asm* enz. Die zes lettergroepen zijn als het ware zegels, in de wereld ingedrukt: *ams* brengt voort: in de wereld de lucht, in het jaar de gematigde temperatuur, in het menschelijk lichaam den romp, zoover zij van het manlijk; *asm* dezelfde zaken, zoover ze van het vrouwelijk beginsel afhangen; *mas* en *msa* geven het water, de koude, den buik; *sam*

en *sma* het vuur en den hemel, de warmte, het hoofd. Op dezelfde wijze worden de zeven letters van den tweeden rang, zij die een dubbele uitspraak hebben, *bgdkfrt*, in 720 combinaties — alleen de voornaamste — behandeld. Van de overige 12 vooral de uitwerking die zij elk afzonderlijk hebben: zij zijn de 12 diagonalen tusschen de zes laatste *sefirôt*, de teekenen van den dierenriem, de maanden des jaars enz. enz.

Dit „Boek der Schepping" nu is het standaardwerk voor de eerstvolgende eeuwen geworden en herhaaldelijk gecommentariëerd. Ten gevolge hiervan is de tekst er van, vooral door den roem dien enkele dezer commentaren verwierven, bedorven; toevoegsels en verklaringen slopen er in. Men wenscht daarom die verklaringen nauwkeurig uit te geven onder andere om het oorspronkelijk te leeren kennen.

Van deze commentaren is die van den arts Donnolo, geboren omstreeks 900, een der beroemdste. Hij was een groot astronoom of liever astroloog, zooals ook uit zijne uitweidingen op *Sefer Jezira* blijkt. Zijn werk, nu door Castelli uitgegeven, waarschijnlijk *Chakhmoni*, „de wijze", getiteld, bestaat uit twee deelen. Vooreerst eene verklaring op Gen. 1 : 26, „Laat ons menschen maken naar ons beeld", waarin hij het denkbeeld, hem door *Sefer Jezira* aan de hand gedaan, dat de mensch een microcosmos is, uitwerkte en verbond met het denkbeeld dat de mensch beelddrager Gods is. Hij zocht daarin zooveel hij kon uit het Godsbegrip de anthropomorfismen — zoo overvloedig in de haggadische letterkunde — te verwijderen. Niet in lichamelijke overeenkomst mag het godsbeeld gezocht worden, maar in geestelijke eigenaardigheden. Zooals God de natuurverschijnselen beheerscht, zoo ook de vrome mensch: hij kan wonderen verrichten; gelijk God het verleden en de toekomst kent, zoo ook de mensch; gelijk God al wat leeft voedt, zoo de mensch zijne familie en have; zooals God de wereld schiep, doet de mensch hetzelfde met zaaien, planten, bouwen; onzichtbaar als God is de menschelijke ziel; zooals God de toekomst kent, zoo de mensch, vooral door zijn droomen; ondoorgrondelijk als God is 's menschen gedachte. Behalve dat de mensch dit alles niet van zichzelf bezit maar van God ontvangen heeft, verschillen zij in twee opzichten: God kent niet den strijd tusschen goede en kwade begeerten en sterft niet.

Het tweede deel van het werk is een uitlegging van *Jezira.* Hier heeft Donnolo overvloedig gelegenheid, zijn astrologische kennis aan den man te brengen en te leeren, welken invloed het gestarnte waaronder een mensch geboren is op zijn gemoedstoestand heeft. Vooral aan 't slot van de behandeling der zeven letters van den tweeden rang is hij hierover dan ook zeer breed.

Het is niet onnatuurlijk, dat Castelli aan het eind zijner inleiding in eene „Conclusione" de vraag stelt en beantwoordt, of het de moeite waard was een boek uit te geven, dat eigenlijk meer belachelijke dan ware denkbeelden behelst. Het heeft, dat spreekt vanzelf, slechts historisch belang en is alleen van waarde als eene bijdrage tot onze kennis van de geschiedenis der astrologie en der Kabbala.

De wijze waarop Castelli — ook te onzent als schrijver van *Il. Messia secondo gli Ebrei* niet onbekend [1]) — zich van zijn taak gekweten heeft, is zijn eervollen naam waard. Het werk zelf, 86 bl. met kritisch apparaat — prachtig gedrukt — is gegeven naar alle codices en edities van gedeelten, die de auteur kon meester worden, volgens gezonde kritische regelen en blijkbaar met groote zorg bewerkt. De inleiding, 72 bl., handelt duidelijk en geleidelijk eerst over de studie der Kabbala in 't algemeen, ten tweede over Donnolo en de uitgaaf van zijn werk, ten derde over den leeftijd van het boek *Jezira*, om dan in „Capitolo IV" eene ontleding van *Jezira*, in V van Donnolo's eerste deel, in VI van Donnolo's tweede deel te geven.

De schrijver is onpartijdig in zijn oordeel. Hij staat op het zuiver wetenschappelijk standpunt, waarop men, a priori onverschillig voor het antwoord, vraagt: welke plaats neemt in de geschiedenis der Joodsche mystische bespiegeling dat „boek der schepping" in tusschen Bijbel en Kabbala? Zijn betoogtrant is helder en boezemt groot vertrouwen in aangaande de juistheid ook van die beweringen, die zeker de meeste lezers niet kunnen beoordeelen. De uitgaaf is keurig.

H. Oort.

---

1) Vgl. Th. Tijdschr. IX, 577.

Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ *κατὰ τὰ ἀρχαιότατα ἀντίγραφα ἐκδοθεῖσα. Ἐν Βασιλείᾳ Δαπάνῃ τοῦ Φιλοβιβλικοῦ Συλλόγου* (Bibelgesellschaft) 1880.

De uitgave van het grieksche N. T., onder bovenstaanden titel te Basel verschenen en tegen geringen prijs (*f* 1,30) verkrijgbaar gesteld, trok mijne aandacht tot zich, en ik heb er mij een exemplaar van laten bezorgen, ten einde er kennis mee te maken. Een tweede titel, in het Hoogduitsch, vermeldt de namen van Prof. Dr. C. J. Riggenbach en Dr. Imm. Stockmeyer, Antistes, die deze uitgave vrij naar Tischendorf bewerkt hebben. Een zeer kort Prooemium geeft als aanleiding daartoe het verzoek op, gedaan door Demetrius Marulis Doctor, den stichter en bestuurder van vele scholen in Macedonië, die van het Bijbelgenootschap te Basel eene goedkoope handuitgave des N. T. schijnt verlangd te hebben. Aan dat verlangen voldoende, meende men daarmede tevens de studeerende jongelingsschap te kunnen dienen. Men werd hierom te rade, niet, gelijk de Bijbelgenootschappen anders plegen te doen, den textus receptus te laten afdrukken, maar quam maxime autiquam genuinamque textus formam te geven en daartoe bij Tischendorf, ed. VIII, ter markt te gaan. Diens oordeel echter is men, bij de vaststelling van den tekst, niet overal gevolgd, zonder dat gezegd wordt, waarom niet en op welke gronden. Hier en daar zijn aan den voet der bladzijden enkele belangrijke varianten, die niet in den tekst zijn opgenomen, vermeld, soms met opgave der oudste Handschriften. Men wordt hier overigens naar Tischendorf verwezen en voorts aan zich zelf overgelaten.

Eene poging als deze, om, namens het Baselsche Bijbelgenootschap, wat beters te geven dan den gewonen tekst, die te eenemale onbruikbaar geworden is, verdient goedkeuring en lof. Dat hier metterdaad wat beters gegeven is, moet onvoorwaardelijk worden toegestemd. Meestal is Tischendorf op den voet gevolgd. Alleen is de volgorde der boeken de gewone, zoodat de katholieke zendbrieven achter de Paulinische geplaatst zijn. De aanwijzing van het cijfer der Hoofdstukken, ook bij de opgave der gelijkluidende plaatsen aan den rand, is met

grieksche getalmerken geschied, en de aanteekeningen zijn mede van griekschen inhoud. Zoo staat er bijv. Joh. V : 7, 8, na de opgave der uitgeworpen onechte woorden: *ἐν οὐδενὶ τῶν ἑλληνικῶν ἀντιγράφων πρὸ ἔτους ͵αφ' εὑρίσκεται.* Maar verder kan ik niet zien, dat deze uitgave eenige critische waarde bezit. Veeleer schijnt men niet zonder willekeur te zijn te werk gegaan, waar men van Tischendorf afweek. Althans het is ons niet gelukt, de beginselen te ontdekken, die daarbij hebben voorgezeten. Vooral heeft men vele verdachte woorden, die bij Tischendorf zijn weggevallen, tusschen haakjes in den tekst behouden. Joh. VII : 53—VIII : 11 is op die wijze, ofschoon zonder eenige aanteekening daarbij, als eene verdachte pericope gekenmerkt, en in die pericopen zijn weder tusschen haakjes geplaatst al die gedeelten, welke in de kortere recensie van D ontbreken. Voor de scholieren in Macedonië, en ook voor de onderwijzers aldaar, is het niet om uit wijs te worden. Ik vermoed, dat er bezwaar bestond, om enkel den tekst van Tischendorf ed. VIII af te drukken, waardoor de rechten der uitgevers te Leipzig, Giesecke en Devrient, konden gekrenkt worden. Dit neemt echter niet weg, dat deze handuitgave met de vereischte omzichtigheid door onze studenten gebruikt kan worden. De druk is goed en de prijs gering. Bij het vluchtig doorzien hebben zich geene andere drukfouten aan mij voorgedaan dan die aan het einde verbeterd zijn. Er wordt bijgevoegd: *Τὰ περὶ τὴν στίξιν, τὸν τονισμὸν καὶ τὸ ὑπογεγραμμένον ι, εἴ πού τι ἠμέληται, διορθούτω ὁ ἀναγνωρτής.* Zonderling klinken zulke aanteekeningen in de Grieksche taal, achter een Hoogduitschen titel en een Latijnsch prooemium. Maar in elk geval is het verschijnsel opmerkelijk, dat nu eindelijk ook een Bijbelgenootschap gebroken heeft met den textus receptus en er toe gekomen is, om hulde te brengen aan de resultaten der tekstcritiek. Dit is het dan ook, wat Dr. F. Zimmer, uit Bonn, met blijdschap vermeldt in zijne aankondiging van deze uitgave, die het dezer dagen verschenen *Viertes Heft* van *Hilgenfeld's Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie* (1881), S. 502, mij thans juist onder de oogen brengt.

Leiden, 16 Juli 1881. J. J. Prins.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Wat *Rohling's Talmudjude beleuchtet* van Franz Delitzsch [1]) inhoudt, zegt de titel. Rohling's geschrift, waarvan in 1878 de zesde uitgaaf verschenen is, had den Berlijnschen hoogleeraar geërgerd, en om aan den verderfelijken invloed van het ophitsend pamflet perk te stellen, gaf hij een kritiek er van, onder het motto van Spr. 20 : 23: „Falsche Wage ist nicht gut." Deze kritiek maakt een allertreurigsten indruk om hare volslagen beginselloosheid. Delitzsch toont aan, dat R. eenige fouten begaan en een paar citaten te veel gekleurd heeft. Maar doet dit zijne aanmerkingen tegen het Talmudisch Jodendom te niet? Geenszins. Eigenlijk geeft D., hoe begeerig ook de Joden voor te spreken en van den Talmud het prijzenswaardige op den voorgrond te plaatsen, alles wat er tegen wordt ingebracht toe. Jood en heiden meet de Talmud met tweeërlei maat; ook behooren de Christenen tot de „vreemde" godsdiensten, en moet het Jodendom wel het Christendom, wanneer dit de godheid van Christus loochent, afgoderij noemen. De Talmud is vrucht van overschatting der traditie. In zake van kuischheid, vijandsliefde en vooral heiliging van den eed, zegt de Talmud heel wat, dat niet te verdedigen is. De reservatio mentalis zelfs wordt er niet in veroordeeld. Maar... 't is toch leelijk de Joden zoo hard te vallen. De doeltreffendste weerlegging van dit boekje behoeft slechts te bevatten: habemus reum confitentem! D. is een zeer onhandig advocaat voor de Joden.

---

1) Leipzig 1881. Prijs f 0,50.

Prof. Rohling [1]) heeft dan ook niet getalmd met antwoorden: Delitzsch had het hem gemakkelijk gemaakt. Bij elk punt schier roept hij hem een „Also doch!" toe en stelt daarmee de onwaarde van het werkje zijns bestrijders in het licht. Hiermee niet tevreden, pleit hij voor zijn Kerk, en betoogt: een denkend mensch moet òf een ongeloovige òf R. Katholiek zijn. Elk dezer werkjes bewijst even duidelijk, dat zijn schrijver geen inzicht heeft in het hemelsbreed verschil van Christelijke en Talmudische moraal. In Rohling's boekje komt nog, S. 64, een persoonlijk schandaal voor. Rabbi Dr. Kroner, een van zijne bestrijders, moet een poging hebben aangewend, door bemiddeling van prof. Bickel een onderhoud met Rohling te verkrijgen, om hem over te halen tot zwijgen, want alles was wel waar, wat hij tegen den Talmud had ingebracht, maar het was niet aardig dat zoo bekend te maken." R. roept hierbij God tot getuige aan, dat het is gebeurd zooals hij het vertelt. De waardigheid der strijders is in dezen strijd zoek.

Dr. J. Hamburger, *Die Nichtjuden u. die Sekten im Talmudischen Schriftthum* is eene voordracht op de 35ste vergadering van Duitsche filologen en „Schulmänner" (sectie der Orientalisten) te Stettin gehouden [2]). Die deze rede hebben aangehoord en niets van het onderwerp wisten, hebben vernomen, dat de Talmud het verdraagzaamste boek ter wereld is, en dit is toch alles behalve waar. Wie ze leest ziet uit een noot, dat er eenige plaatsen in zijn, waar niet zuiver vriendschappelijk over de heidenen gesproken wordt, en komt dus de waarheid op het spoor. Het tweede deel derzelfde redevoering betoogt, dat het Jodendom onderwerping aan de staatsmachten aanprijst; terwijl een tweede verhandeling eene onderzoeking behelst over den oorsprong van Sadduceën, Farizeën en Esseën, waarin de naam van Sadduceën van צַדִּיק wordt afgeleid, en de Esseën verklaard worden voor die חסידים, die zich tegen de Maccabeën verzetten.

Het geschrift van T. Tal, *Een blik in Talmoed en Evangelie, tevens mijn laatste woord aan prof. Oort in deze zaak*, heeft

---

1) Prag. 1881. Prijs f 1,—. 2) Neustrelitz 1880. Prijs f 0,40.

hier en daar beoordeelingen uitgelokt, die duidelijk toonen, welke weg de beste is om bij den grooten hoop succes te hebben. Schrijf over een onderwerp waarin weinigen thuis zijn op zeer beslisten toon, met heftigheid tegen iemand die er anders over denkt, werp met citaten om u heen bij handen vol, raak of mis, dat doet er minder toe, als ze maar regenen. Reken er gerust op: het publiek dat zoo'n boekje haastig doorleest kijkt zoo nauw niet, cijfert niet na, slaat geen plaatsen op, staat versteld over uw geleerdheid, amuseert zich een weinig om een paar schimpscheuten en geeft u gelijk, of schort zijn oordeel op terwijl het zich voorloopig niet tegen u verklaart. Men mag dit aan 't publiek misschien niet kwalijk nemen. Dat ook een hoogleeraar in de Godgeleerdheid in een recensie in „de Gids" (Juni 1881) deze gedragslijn durft volgen, is jammer. Erkennende niet in staat te zijn de zaak te beoordeelen, wat hem niet euvel te duiden is, laat hij de stekeligste passages uit Tal's brochure nog eens drukken en bewondert 's mans geleerdheid, terwijl hij schijver dezes voor „doodgesteenigd" verklaart. Maar indien nu eens de op mij afgezonden projectielen aan iemand die 't wel kan beoordeelen bleken zeepbellen te zijn?

Wat de heer Tal bl. 6—15 bespreekt over de beteekenis van מִשְׁנָה en גְּמָרָא beveel ik zeer ter overweging aan ieder die in deze kwestiën belang stelt. Zij zullen er veel uit leeren. Eene opmerking er bij! Al is het waar, wat hier zeer waarschijnlijk gemaakt wordt, dat de vertaling van מ׳ door *herhaling* eene foutieve overzetting is van δευτέρωσις, en dit weer eene verkeerde vertolking van מִשְׁנֶה — wat niet zeker is — dan maakt iedereen die in dit woord het begrip *herhaling* vindt, nog niet al die fouten mee. In משנה het begrip van *herhaling* te zoeken, ligt vóor de hand en is zoo heel ver niet van de waarheid af. Immers, de stam שנה — dit staat vast — hangt met שְׁנַיִם samen en beteekent, „iets voor den tweeden keer doen", vandaar dat מִשְׁנֶה in het O. T. wil zeggen: het dubbele, een copie, iemand of iets van den tweeden rang. Etymologisch kan מִשְׁנָה, van ענה afgeleid, zeer goed

herhaling beteekenen. Maar hoe komt dan dat woord aan de beteekenis van „eene wettelijke beslissing"? Zeer eenvoudig. Altijd bestaat het onderwijzen voor een groot deel in het herhalen van hetgeen men van anderen geleerd heeft. Vooral was dit het geval bij de rabbijnen, die het zich tot een eer rekenden, zooveel mogelijk letterlijk weer te geven wat zij van hunne meesters gehoord hadden; מִשְׁנָה beteekent dus *herhaling*, *onderwijs*, of, concreet genomen — vele hebreeuwsche woorden met de מ praeformans, die oorspronkelijk als oude infinitiefvormen een abstract begrip uitdrukten, hebben concrete beteekenis gekregen — het *herhaalde*, het *onderwezene*, de *onderwijzing;* bij halachische onderwerpen was dit eene beslissing of uitspraak. Dit kan toch immers in geen geval bij een nomen van שנה afgeleid de eerste beteekenis geweest zijn? Ook is het bezwaarlijk aan te nemen, dat מ׳ oorspronkelijk de benaming is geweest van eene halacha; want hoe is dan hetzelfde woord in singulari in zwang gekomen voor eene verzameling van halacha's, als „de misjna van Akiba, van Juda"? Neemt men aan, dat onder het woord verstaan werd *leering*, dan kon het even goed gebezigd worden voor éen enkele stelling als voor een verzameling van verordeningen.

Over *Gemara* heet het bij den heer Tal, dat ik mij alleen op Levy beroepen heb; ik dacht dat ik (Gids '80 bl. 179) nog iets meer had gedaan; maar dit mag nazien wie er belang in stelt — si tanti.

Dat de heer Tal niet altijd juiste aanhalingen van den Talmud tot staving van zijn beweringen bijbrengt, heb ik aangetoond in de dezer dagen verschenen brochure

Evangelie en Talmud, uit het oogpunt der zedelijkheid vergeleken [1]), waarop ik, naar de gewoonte der redacteuren van dit Tijdschrift, de vrijheid neem zelf de aandacht te vestigen. De persoonlijke kwestie heb ik daarin zeer kort besproken, de vraag naar de beteekenis van משנה en גמרא laten rusten; zij zijn voor weinigen gewichtig. Maar het hoofdonderwerp, door mij behandeld, boezemt stellig velen belang in:

1) Leiden, 1881. Prijs f 1,25.

welke is de relatieve waarde der evangelische en der Talmudische zedenleer? In tegenstelling met het gevoelen door den heer Tal voorgestaan, niet alleen door de meeste Joodsche, maar ook door vele Christentheologen maar al te grif omhelsd, dat de Talmud dezelfde zedenleer behelst als het Evangelie, verdedig ik de stelling, dat een afgrond tusschen beide gaapt en men dus moet kiezen. Het spreekt vanzelf, dat ik om dit te bewijzen zoowel beider beginselen moest uiteenzetten als de zedelijke voorschriften waartoe deze leidden. Hoe ik dit gedaan heb, zie men in de brochure-zelve.

Nog een zesde klein geschrift worde in dit Overzicht besproken! James Darmesteter gaf een *Coup d'oeil sur l'histoire du peuple Juif* [1]). Het is een levendig gesteld, zeer onderhoudend boekje, met menige geestige opmerking. Indien het de inhoud eener redevoering is geweest, heeft deze vast niet gefaald mee te slepen en luide toejuichingen uit te lokken. Doch wanneer men ze kalm leest, wordt men niet zoo ras warm, en mengt zich bij instemming en bewondering de kritiek met haar nuchtere vraag: is de hoofdidee waar? Waarop het antwoord ontkennend moet luiden. De auteur wil op het eeuwig ware en daarom altijd blijvende van het Jodendom het volle licht laten vallen, maar is daarbij, ondanks zijn voornemen onpartijdig te zijn, niet weinig bevooroordeeld. In de teere quaestie van de verhouding tusschen het Christendom en het Jodendom krijgt het Jodendom den dank voor al wat er goeds in het Christendom was: de moraal van Hillel en de haggadisten was door Jezus gepredikt, terwijl van den kant der heidenen het mythisch en metafysisch bestanddeel is gekomen, waardoor het Christendom zooveel kwaad in de wereld heeft gedaan. Dat Jezus' moraal een geheel andere was dan die van Hillel, dien de Joden ten onrechte zoo hoog stellen, heb ik in de boven aangekondigde brochure trachten aan te toonen. Voor Darmesteter is de kerngedachte van den Talmud: dat de cultus niet tot het wezen van het Jodendom behoort en de geheele ritueelwet zal afgeschaft worden. Alle liberale bewe-

1) Paris, 1881. Prijs 1 franc.

gingen in het Christendom zijn daarom gevoed door het Jodendom, en de Christelijke Kerk heeft zich tegen die aanvallen op haar metafysica en wondergeloof niet anders kunnen handhaven dan door de Jodenvervolging. Bij de beste Christenen heeft het O. T. gedurig het N. T. verdrongen. Na de Fransche revolutie is het Jodendom op de hoogte van den tijd en heeft het de leiding der geesten. Men mag, meen ik, hierbij vragen, met welk recht de schrijver een gezuiverd Jodendom, de grondgedachten er van, stelt tegenover het Christendom zooals het zich historisch vertoont, en niet liever tegenover de grondgedachten van het Christendom. Immers, bij vergelijking van godsdiensten zal men altijd moeten onderscheiden tusschen de kern van waarheid die elk hunner behelst en de schaal waarin die kern gehuld is. Ook is, dunkt me, de schaal van het Judaïsme nog al dik, en dat de geheele ritus volgens den Talmud bestemd is te vallen — waar ergens leert de Talmud dit? Het tegenovergestelde staat er vaak genoeg in.

Welke zijn dan volgens D. de grondgedachten van het Jodendom? Twee. De eenheid Gods, dat wil zeggen, van wet in de wereld, wat hetzelfde is als de eenheid der krachten, en Messianisme, d. i. zegepraal der gerechtigheid in de menschheid, wat hetzelfde is als geloof aan den vooruitgang. Me dunkt: het godsdienstig gehalte dezer twee beginselen is luttel. Die *unité des forces* behoort tehuis op het gebied der natuurwetenschappen en der metafysica; bij „geloof aan den vooruitgang" zal wel moeten verklaard worden, waarin en waardoor men meent dat de menschheid zal vooruitgaan, voordat het een godsdienstig geloof mag heeten. Bijv.: Ik geloof dat de menschheid steeds welvarender, gezonder, kunstvaardiger en musicaler zal worden, en dat wel door streng wetenschappelijke opvoeding en voortgezette studie — is toch geen *godsdienstig* credo? Wanneer Jodendom en Christendom als kerkgenootschappen zullen voorbijgegaan zijn, zal er, hoop en vertrouw ik, nog iets verheveners en troostrijkers als inhoud des geloofs overblijven dan *unité des forces* en *croyance au progrès.*

H. O.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Theol. Studiën und Kritiken, 1881, IV. Beyschlag, die apost. Spruchsammlung und unsere Evangelien; Zöckler, Dionys des Kartäusers Schrift de venustate mundi. *Gedanken und Bemerkungen.* Trechsel, War Servet bei Luther in Wittenberg? Knaake, Luthers Mutter eine geb. Ziegler; Böhl, alte christl. Inschriften. *Rezensionen* (Godet, l'épitre aux Romains, door Dusterdieck; Heinrici, das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther, door Schmidt).

Zeitschrift für wissensch. Theologie, XXIV: 4. M. A. N. Rovers, die Anwendung der Conjecturalkritik auf den Text der ntl. Schriften; H. Holtzmann, über den sogenannten Wirbericht der Apostelgeschichte; H. Tollin, Michael Servet's Positivismus: B. Dombart, über den Codex Norimbergensis; F. Zimmer, zur Textkritik des Galaterbriefes. *Anzeigen* (Wieseler, zur Gesch. der ntl. Schrift; N. T. ed. Basil. 1880; Thoma, Gesch. der chr. Sittenlehre; Levy, Wörterbuch, 12te u. 13te Lief.; Thielmann, Sprache u. Kritik des lat. Apolloniusromanes).

Mind n. XXII (April, 1881). E. Gurney, Monism; Shadworth H. Hodgson, M. Renouvier's Philosophy. Psychology; W. L. Davidson, the Logic of Dictionary defining, A. W. Benn, Buckle and the Economics of knowledge. — *Notes and Discussions* (A. J. Balfour, Prof. Watson on Transcendentalism; Al. Bain, Mr. Spencer's Psychological „congruities"). *Critical Notices. New Books. Miscellaneous.*

n. XXIII (July, 1881). J. Earle, the history of the word „Mind"; E. Montgomery, the substantiality of Life; J. F. Punnett, Efficiency as a proximate end in Morals; J. Royce, „Mind-stuff" and Reality; J. Sully, George Eliot's Art. — *Notes and Discussions* (Al. Bain, Mr. Spencer's Psychological „congruities"; W. L. Davidson, Definition of consciousness; W. James, Sense of Dizziness in Deaf-Mutes). *Critical Notices. New Books. Miscellaneous.*

HET RICHTERENBOEK.

(DE SAMENSTELLING).

Einleitung in das Alte Testament von Friedrich Bleek. Vierte Auflage, bearbeitet von J. Wellhausen. Berlin 1878, S. 181—203.

J. Wellhausen, Geschichte Israels, I. Berlin 1878, S. 238—256.

A van Doorninck, Bijdrage tot de tekstkritiek van Richteren I—XVI. Leiden 1879.

Ed. Reuss, Histoire des Israëlites. Ancien Testament. Paris 1877. 1re partie: Le livre des Juges. Introduction et Commentaire. p. 92—232.

Ed. Meyer, Kritik der Berichte über die Eroberung Palaestina's, in Stade's Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Giessen 1881. S. 117—146 [1]).

Het gaat ons bij het oud-hebreeuwsch heldenboek als bij de andere bijbelsche geschriften: wij stuiten al lezende op vele bezwaren. Wie, al is 't ook maar eenige van deze hinderpalen uit den weg ruimt, bewijst ons een wezenlijken dienst. Men moge, zooveel men wil, klagen over het dorre en droge van werken als sommige der boven vermelde; of ook zich verontrusten over het subjectieve van de critiek en het onzekere van vele resultaten. Wie gaarne verstaat wat hij leest, kan het onderzoek niet staken. Ook hem hindert de langzame tred dezer wetenschap, die soms zelfs sterk aan den kreeftengang doet denken. Ook hij dreigt wel eens moedeloos te worden bij de ontdekking dat telkens weer veel, ja alles soms *à refaire* is. Maar de begeerte om te weten hoe de zaken zich hebben toegedragen, drijft hem toch altijd weer aan den arbeid, en doet

---

1) Van Stade's inmiddels verschenen opstel *Zur Entstehungsgeschichte des vordeuteronomischen Richterbuches* in hetzelfde Ts. 1881, S. 339 ff., waarnaar hij in zijne *Geschichte des Volkes Israël* verwijst, kon ik bij het schrijven van onderstaande verhandeling nog geen kennis nemen. Zij is dus geheel onafhankelijk daarvan ontstaan.

hem belangstellend grijpen naar alle boeken van deskundigen, die trachten enkele raadselen op te lossen.

Ook de bovengenoemde beschouwingen over *Richteren* verdienen bestudeerd en overwogen te worden door ieder, die een antwoord zoekt op de vele vragen, welke dat oude geschrift op de lippen legt. Ten einde, zoo noodig, hare lezing te bevorderen — en vooral niet om die overbodig te maken! — neem ik de vrijheid de aandacht te vestigen op enkele belangrijke quaesties, die er in besproken worden, en op de resultaten, waartoe die onderzoekers gekomen zijn. Zijn de gevoelens verdeeld, dan zal ik het verschil in het licht stellen, en aanwijzen, welke meening, naar mijn bescheiden oordeel, de voorkeur verdient. Hier en daar ook zal ik, onafhankelijk van anderen, mijn eigen inzichten mededeelen.

Ik kwijt mij daarbij tevens van eene taak, die reeds lang op mij rustte. Sedert twee jaar wacht de voortreffelijke Dissertatie van Dr. Van Doorninck op eene aankondiging van mijne hand. De schuld van de vertraging ligt niet bij de Redactie, die er mij tijdig genoeg om verzocht, maar in eene langdurige ongesteldheid van mij, welke maanden lang allen arbeid, en nog een geruimen tijd daarna dien voor de pers, onmogelijk maakte.

De heer Van Doorninck heeft vooral den tekst van het boek, althans voor een groot deel, aan eene nauwkeurige critiek onderworpen. Hij heeft daar wel aan gedaan. Want al is die van *Richteren* niet zoo hopeloos bedorven als b. v. die der Samuëlsboeken, zoo veel weet ieder wel, die dit boek in het Hebreeuwsch las, dat wij ook hier niet overal de *ipsissima verba auctoris* of *auctorum* voor ons hebben. Vergelijken wij op zulke onverstaanbare plaatsen de oude *Versiones*, vooral LXX, Vulgata, Targum en Peschitto, dan vinden wij daar soms andere, betere lezingen. En ook waar de Masoratekst op zich zelven wel zin oplevert, blijken dikwijls de vertalers in hunne HSS. toch andere teksten voor zich gehad te hebben, die zeer de aandacht verdienen. De heer V. D heeft daarom de *Versiones* bij ieder vers van de door hem behandelde Hoofdstukken doorloopend vergeleken, de varianten opgeteekend, en dikwijls — naar mijn zin echter niet genoeg — aangetoond, welke lezing

de oudste en beste schijnt. Zijn werk verdient in aller handen te zijn. Want niet ieder heeft altijd de oude vertalingen bij de hand, en werken als de Hexapla-editie door Field, die tot het opsporen der juiste LXXlezingen niet gemist kan worden, zijn betrekkelijk zeldzaam, omdat ze kostbaar zijn. De Commentaren geven in dit opzicht weinig of niets. Slechts bij V. D. kan men wat men noodig heeft, bijeen vinden.

Het ligt niet in mijn plan, bij deze gelegenheid in bijzonderheden over de tekstcritiek te treden, daar ik liever, aan de hand der genoemde schrijvers — Van Doorninck niet uitgezonderd — een onderzoek naar *Richteren* in zijn geheel instel, bepaaldelijk wat zijne samenstelling aangaat. Daarom voor de tekstcritiek slechts eene enkele proeve, ten bewijze, hoe noodig de vergelijking der Versiones en hoe onmisbaar het werk van V. D. is.

Wie verstaat 15 : 16? [1]) De Statenvertaling niet: „*toen zeide Simson: met een ezelskinnebakken, éénen hoop, twee hoopen, met een ezelskinnebakken heb ik duizend man verslagen.*" Luther maakt er wat van: „*da liegen sie bey Haufen; durch eines Eselskinnbacken habe ich tausend Mann geschlagen*". Ook Reuss geeft geen licht:

Avec une mâchoire d'âne
Une troupe, deux troupes d'hommes,
Avec une mâchoire d'âne
Un millier j'en assomme!

Niet beter Meyboom (Raadselachtige Verhalen, 42, 62); „*in een ezelskinnebak is de gloed, gloed van twee hoopen, in een kinnebak is de gloed, ik sloeg duizend man*". 't Is alles even-onbegrijpelijk. Doch de LXX heeft reeds lang raad geschaft, en het is slechts vreemd, dat noch Gesenius, noch Studer, noch Bertheau het gemerkt hebben. Niet eens tekstverandering, slechts een andere vocalisatie en uitspraak is noodig, en deze doet de Grieksche overzetter aan de hand. *ἐξαλείφων ἐξήλειψα* vertaalt hij, dat is חָמוֹר חֲמַרְתִּים, want al komt elders in het O. T. חמר niet in den zin van *afschrappen*, *wegsche-*

1) In den Mas. tekst: וַיֹּאמֶר שִׁמְשׁוֹן בִּלְחִי הַחֲמוֹר חֲמוֹר חֲמֹרָתָיִם בִּלְחִי הַחֲמוֹר הִכֵּיתִי אֶלֶף אִישׁ

ren voor, het heeft die, blijkens het Arabische *hamara* gehad. Zoo ontstaat de goede zin:

Met een ezelskinnebak heb ik ze weggeschoren,
Met een ezelskinnebak sloeg ik duizend man.

Ook in 't moeilijke Deboralied is veel verbeterd, b. v. 5 : 5. Maar 5 : 13 [1]) is nog niet terecht gebracht. Stat. vert. *„toen deed hij de overgeblevenen heerschen over de heerlijken onder het volk.*" Zeer gebrekkig. Natuurlijk behoort עָם bij de tweede vershelft. Maar het is verkeerd, met V. D. שָׂרִיד hier in eene andere beteekenis te nemen dan die het woord overal in het Hebreeuwsch heeft, en, in plaats van door *ontkomenen*, te vertalen door *lange rij van marcheerende manschappen* [2]). Behoudt men het woord, dan moet men het volgens het spraakgebruik vertalen. In verband met de pas toegesproken veldheeren Barak en Debora, zal echter wel שָׂרִים gelezen moeten worden, en de geheele eerste vershelft geluid hebben:

אָז יָרְדוּ שָׂרִים לָאַדִּירִים

d. i. *toen* — nadat het voorwaarts! was gesproken — *„trokken de vorsten tegen de machtigen op*" [3]).

Doch ik moet mij het genoegen ontzeggen, meer dan deze enkele proeven van Van Doorninck's tekstcritiek mede te deelen, daar ik mij spoeden wil tot datgene wat geschikter voor bespreking in ruimeren kring is: het Richterenboek in zijn geheel, in de eerste plaats zijne samenstelling.

Door al de bovengenoemde schrijvers is tot de oplossing van dit vraagstuk bijgedragen, door Dr. Van Doorninck niet het minst. Men zou, op den titel afgaande, vermoeden dat deze geleerde zich uitsluitend met de „lezingen" had bezig gehouden. Maar het proefschrift bevat nog vrij wat meer. „Ik ben niet blijven staan," schrijft V. D. naar waarheid in de voor-

---

1) Mas. tekst אָז יְרַד שָׂרִיד לְאַדִּירִים עָם יהוה יְרַד־לִי בַּגִּבּוֹרִים

2) Te vergeefs beroept V. D. zich voor deze afwijking van het vaste spraakgebruik op het Arabisch, te meer daar hij den steun der LXX en andere Verss. ontbeert.

3) Lett. *daalden* (van hunne hoogte).

rede, „bij den tekst van het Richterenboek, maar heb ook de vragen naar het aantal der redaktiën, die dit boek heeft ondergaan, naar de gedeelten van het boek, die aan ieder dezer redaktiën moeten worden toegekend, en naar den omvang en den tekst der daarin verwerkte oorkonden in het onderzoek opgenomen". Dit gedeelte van zijn arbeid is des te belangrijker, daar hij de slotsommen, waartoe hij ten aanzien van deze inleidingsquaestiën gekomen is, aan de in dezen door Wellhausen verkregen resultaten getoetst heeft. Jammer slechts dat zijne beschouwingen geen doorloopend geheel vormen, maar, in verband met het plan des boeks, sporadisch voorkomen. Daardoor is het lastig een totaal-indruk te verkrijgen, en ontbreekt in de redeneeringen veel wat noode gemist kan worden. De stijl laat hier en daar ook wel wat te wenschen over, en de voorstelling is niet altijd duidelijk [1]).

Doch zien wij, waarover de discussie gevoerd wordt. Zij betreft vooral de onderscheidene redacties van het Richterenboek. Terwijl men vroeger aannam dat al de oorkonden, waaruit dit werk is samengesteld, slechts éénmaal door één Redactor naar één plan bewerkt waren (Bertheau, Das Buch der Richter S. XVI. Kuenen, Inl. 1, 215), meent men tegenwoordig meer dan ééne hand en geest daarin te herkennen. Zoo reeds Schrader in zijne Einleitung (De Wette[8], S. 331 f.), en op zijn voetspoor Wellhausen en Van Doorninck. Het verschil tusschen beide laatstgenoemden aan de éene en eerstgenoemde aan de andere zijde is, dat Schrader de zoogenaamde deuteronomische redactie „zur Zeit der Ausgänge des judaïschen Reiches" voor de eindredactie houdt, terwijl Wellh. en V. D. ook nog een jongere nadeuteronomische of „kanonieke" meenen te herkennen, die reeds min of meer den geest van den Priestercodex ademt.

Doch ook Wellhausen en Van Doorninck verschillen, daar W. drie redactiën aanneemt: eene voordeuteronomische of profetische, eene deuteronomische en eene nadeuteronomische,

---

1) Dit geldt vooral van het slot, en van de volzinnen blz. 15. Het is stellig onjuist, dat eerst de *eind*redaktie van den Pentateuch historische boeken uitlokte. Wat waren de deuteronomische *Josua—Koningen* anders dan vervolgen op de toenmalige deuteronomische *thora*, waaraan zij zich zoo nauw aansloten?

van welke drie edities V. D. éene, en wel de eerste, laat vallen [1]).

Beginnen wij met te spreken over de deuteronomische uitgave, welke volgens V. D. de oudste, volgens Wellh. de tweede is. Deze redactie strekt zich uit over 2 : 6—16 : 31, of het eigenlijk lichaam des boeks. Noemen wij dit gemakshalve B en de beide andere deelen, H. 1 : 1—2 : 5 en H. 17—21, respectievelijk A en C, dan laten wij deze twee laatste voorloopig buiten rekening, om er straks op terug te komen en eerst onze aandacht aan B te wijden. Wij doen dat te eer, omdat A en C, zelfs al waren zij, gelijk Wellh. meent, den deuteronomischen redactor voor het grootste deel [2]) bekend, toch niet door hem bewerkt, maar onaangetast gelaten zijn.

De strekking van B, zooals het uit de hand van den deuteronomischen schrijver voortkwam, blijkt terstond uit de inleiding (2 : 11—3 : 6), een soort van algemeene beschouwing, waarmede hij opent. Wel gaan daaraan in hetzelfde B nog eenige regelen vooraf, 2 : 6—10, maar deze bevatten slechts een letterlijke herhaling van Jos. 24 : 28—31. Zij klinken vreemd, nadat men pas in *Josua* hetzelfde gelezen heeft. Maar het is toch in zoo ver belangrijk, de verzen hier nog eens te vinden, daar wij er uit leeren dat het hier aanvangend deuteronomisch Richterenboek oorspronkelijk, voordat een jongere hand er A bijvoegde, een onderdeel geweest is van het doorloopende groote deuteronomische geschiedwerk, hetwelk Gen. 2 : 4b tot Jos. 24 : 33 (*minus* den Priestercodex), en verder benevens *Richteren*, de boeken *Samuel's* en *Koningen* (*minus* latere nadeuteronomische en „kanonische" additamenta) omvat heeft [3]).

Deze inleiding nu is aanstonds een zoo krachtige uiting van den deuteronomischen geest, dat zij gerust het programma van dezen Redactor mag genoemd worden. Zij geeft duidelijk het eigenaardig oogpunt aan, waaruit hij zijne lezers dit Israëlietisch

1) Ook Reuss p. 107 noemt eene tweede of herziene editie aan, maar slechts voor de appendix H. 17—21, die hij aan een andere hand toekent en later bijgevoegd acht. Wij spreken met Wellh. en V. D. van redacties in den zin van omwerking en uitbreiding van één „Stock".

2) Uitgezonderd H. 19—21.

3) Meyer l. l. S. 135. — Wij hebben hier een dergelijk verschijnsel als Ezr. 1 : 1—3a = 2 Kron. 36 : 22 v., en van gelijke beteekenis, daar ook Kron. Ezr. Neh. oorspronkelijk één werk zijn.

verleden wil doen zien [1]). Ook deze geschiedenis is theodicee en *a governo*. De verhaler is van oordeel dat alle nationale rampen, die Israël in dit tijdvak troffen, straffen voor de zonde des volks waren, welke bestond in wetsovertreding en in het dienen van heidensche goden. Voorzeker, de tijden waren sedert Josua slecht geweest, Kanaän was zeer onvolledig veroverd, menige onderneming was mislukt, Israël had last gehad van zeer vele vijanden, en onder den bangsten druk gezucht. Dat zou men niet verwacht hebben na al de beloften, van Gods wege gedaan en in het verbondsboek (Deut.) neergeschreven! Maar aan wien de schuld? God had genoeg gewaarschuwd, maar de Israëlieten waren weerspannig geweest!

In den eigenaardigen breeden en gemoedelijken stijl der deuteronomici wordt vervolgens aangewezen, dat dit inderdaad de vinger Gods in de historie is. Het hierbij gevolgde schema is: „De Israëlieten deden altijd weer opnieuw wat kwaad was in de oogen van Jahve, zij verlieten Hem en dienden andere goden.... Daarom ontbrandde Jahve's toorn tegen hen, en gaf Hij hen in de handen hunner vijanden, zoodat zij het zeer ellendig hadden.... Als zij dan, door den nood gedrongen, tot Jahve riepen, verwekte hij een richter, die hen uit de hand hunner vijanden verloste en onder wien zij rust hadden.... Maar na zijn verscheiden deden zij hetzelfde kwaad, en het ging als te voren. „Das ist der Text, es folgen die Exempel" [2]). Afval — druk — bekeering — rust, ziedaar de elkaar opvolgende bogen van den steeds in zich zelf weerkeerenden cirkel. In deze lijst worden de portretten der zes zoogenaamde „groote" richters gevat; de zes „kleine" zijn door een jongere hand, waarschijnlijk door den laatsten redactor, bijgevoegd [3]). Zij beteekenen niet veel, en hebben hun ontstaan waarschijnlijk slechts te danken aan de zucht om evenveel richters te tellen, als er stammen in Israël waren. Het zijn grootendeels gepersonifiëerde geslachtsnamen met eene bijzondere chronologie. De S. weet niet veel meer van hen te verhalen, dan dat zij

---

1) Vgl. de uitnemend gelukte karakteristiek van het deuteronomische standpunt der Isr. geschiedschrijvers in het algemeen in Kuenen's Profeten II, 161, en Stade Gesch. d. V. I., S. 17.

2) Wellh. Gesch. 1, 239. Einl. S. 186.

3) Wellh. Einl. 185. Van Doorninck 102.

Israël redden. Bijzonderheden vernemen wij niet aangaande hen, dan alleen een paar maal, op hoeveel ezels hunne zonen en kleinzonen reden (10 : 4, 12 : 14), hetgeen natuurlijk niets is dan een aardigheid om עִיר = *stad* en עַיִר = *ezel* met elkaar in verband te brengen.

Daarentegen worden van Ehud, Barak (en Debora), Gideon, Jephta en Simson een aantal bijzonderheden verhaald [1]. En, ofschoon de bewering van Reuss (p. 95) wel wat sterk is dat deze helden geene trekken gemeen hebben [2], zoo moet toch erkend worden, dat zij én in lotgevallen én in karakter nogal verschillen. De overlevering heeft hier blijkbaar typen van vleesch en bloed bewaard, die aan elkander zijn gehecht door een chronologischen draad, en vooral door het bekeerings- en verlossingsplan, tot welks uitvoering die helden van Jahve geroepen zijn.

Is hiermee echter alles gezegd? Wellhausen meent dat de deuteronomische redactor bij deze bewerking reeds een oudere profetische van een Jahvistischen voorganger ten grondslag kon leggen. Doch dit is Van Doorninck volstrekt niet met hem eens. Volgens dezen moest de deuteronomist alles *ab ovo* bewerken, de oorkonden verzamelen, schikken en verbinden. Vraagt men mijn oordeel, dan moet ik bekennen dat Van Doorninck's argumenten mij in dezen niet afdoend schijnen. Alles wel overwegende, geloof ik dat Wellhausen juist heeft gezien. Het zij mij vergund, mijne gronden voor dit gevoelen mee te deelen.

Ik begin met de opmerking van V. D. zelven, dat „de onderstelling van een vóór-deuteronomisch Richterenboek *a priori* niet onwaarschijnlijk mag genoemd worden" (blz. 126). Inderdaad, het zou wel vreemd zijn dat zulk een profetisch Jahvistisch geschrift niet bestaan had, „daar zoowel in den Pentateuch als in de boeken van Samuël" — met *Koningen* staat het misschien anders — „profetische redactiën aan de Deuteronomische vooraf

1) Alleen over den eersten richter, Otniël (3 : 6—11) geeft de schrijver slechts phrases ten beste.

2) De annuntiatio van Simson (13 : 9—23) gelijkt sprekend op de roeping van Gideon (6 : 11—24); de woordenwisseling tusschen Jephta en de Efraïmieten (12 : 1—3) is nagenoeg dezelfde als die tusschen Gideon en hen (8 : 1—3).

zijn gegaan." Zeker zou het kunnen zijn dat om de eene of andere reden de bouwstoffen van *Richteren* bij uitzondering waren blijven liggen, totdat de deuteronomische schrijver zich daarover ontfermd had. Maar in verband met de andere gelijksoortige boeken zou slechts het bepaald ontbreken van eenig spoor der profetische redactie ons kunnen nopen, de nieuwe hypothese te omhelzen.

Doch, als ik mij niet bedrieg, zijn de profetische elementen uit de voordeuteronomische periode hier evenzeer als in den Hexateuch en het Samuelsboek aanwezig. Ik wijs op de volgende verschijnselen.

De deuteronomische redactor brengt, gelijk wij gezien hebben, de onuitroeibaarheid van Israël's vijanden in nauw verband met de goddeloosheid der Israëlieten. Waren zij slechts niet afgevallen, dan zou het volgens hem heel anders geloopen zijn; en iedere schrede dichter bij Jahve brengt hen ook een schrede nader bij het doel der verovering. De voortdurende aanwezigheid van die Kanaänieten en anderen had dus de paedagogische strekking om het volk de afgoderij af te leeren.

Deze zijne meening spreekt hij o. a. 2 : 23 en 3 : 4 uit, als hij opmerkt: „en Jahve spaarde die volken, zoodat hij hen niet spoedig uitroeide noch in Israël's macht gaf [1]) . . . en zij waren daar [2]), om door hen Israël te beproeven, ten einde te weten, of zij zouden luisteren naar Jahve's geboden, welke Hij hunne vaderen geboden had door de hand van Mozes". Het is hetzelfde wat hij reeds kort te voren (2 : 20—22) met andere woorden en veel beter gezegd had, en wat hij nog wel eens meer zeggen zal, omdat het voor hem de sleutel tot een raadsel is. Maar, let nu wel! tusschen de aangehaalde regels (2 : 23 en 3 : 4) in staan enkele andere, die de verklaring van de onuitroeibaarheid der vijanden in gansch iets anders zoeken. Volgens 3 : 1, 2 had Jahve hen laten blijven om de Israëlieten d e n o o r l o g t e l e e r e n. Reuss heeft heel goed gezien

1) Er staat 2 : 23*b* וְלֹא נְתָנָם בְּיַד יְהוֹשֻׁעַ; dit moet natuurlijk zijn וְלֹא נְתָנָם בְּיַד יִשְׂרָאֵל, — als ten minste de woorden geen glos zijn, die beteekende: „en Jahve had ze niet in de hand van Jozua gegeven".

2) 3 : 4 וַיִּהְיוּ לְנַסּוֹת. LXX *καὶ ἐγένετο* geeft een niet minder goeden zin en onderstelt de lezing וַיְהִי לְנַסּוֹת.

dat dit motief en het deuteronomische niet slechts uiteenloopen, maar met elkander in strijd zijn [1]). Doch dit mag geen reden zijn om, evenals hij, den zin der woorden te verwringen, totdat een van de twee verklaringen verdwijnt. De vereeniging van beide in éénen volzin heeft ten gevolge gehad, dat deze nauwelijks verstaanbaar is [2]). Studer wil daarom eenige woorden in vs. 1, Van Doorninck wil geheel vs. 2 als glos schrappen. Ik stel voor, alles te laten staan zooals het er staat, en aan te merken als eene slecht gelukte poging van den deuteronomist om zijne eigen godsdienstige opvatting met die van zijn voorganger te verbinden. Want uit eerbied voor hem en uit piëteit behoudt hij hier en elders zooveel mogelijk wat deze geschreven heeft; maar hij zorgt dan toch tevens voor zoo veel aanvulling en wijziging dat het, als het zijn eigen gevoelen niet uitdrukt, ook niet te veel indruk make. De profetische schrijver had ongeveer dus geschreven: אלה הגוים אשר הניח יהוה ללמד את־בני ישראל כל־מלחמות כנען אשר לפנים לא ידעום. De deuteronomist meent echter dat het נסות of *beproeven* van de Israëlieten om te zien, òf zij de geboden van Jahve wel betrachten, de hoofdzaak is. In 't belang van stijl en logica zou hij nu de woorden zijns voorgangers hebben moeten schrappen. Maar gelukkig voor ons, dat hij dit niet heeft willen of durven doen. Door het tegenstrijdige te verbinden heeft hij de critiek op het spoor gebracht der oudere redactie, die anders licht onkenbaar geworden zou zijn [3]).

Want dat het motief, aan de oefening in den wapenhandel

---

1) P. 159 ad 3:2: „On traduit ordinairement ce texte de manière à lui faire dire que Jéhova avait laissé subsister ces peuples pour exercer les Israelites à la guerre. Ce serait une explication toute nouvelle et différente de celle que l'auteur ne cesse de répéter, et en même temps contraire à son point de vue".

2) Dit blijkt het best uit het Hebreeuwsch, maar ook zelfs uit de gebrekkige Stat. vert. van 3:1, 2 „dit nu zijn de heidenen, die de Heer liet blijven om door hen Israël te beproeven, alle die niet wisten van al de krijgen van Kanaän: alleenlijk opdat de geslachten der kinderen Israëls die wisten, opdat hij hun den krijg leerde, ten minste dengenen, die daar te voren niet van wisten".

3) Ook de volken 3:3 zijn van den profetischen redactor, die nog niet als de deuteronomische (vs. 5), *de Kanaänieten* onderverdeelt, vgl. Ed. Meyer t. a. p. S. 122—4.

ontleend, niet omgekeerd jonger dan het deuteronomisch-religieuse en b. v. van den derden of „kanonischen" redactor afkomstig is, behoef ik wel niet uitvoerig in het licht te stellen. *οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν.* De gezonde ouderwetsche gedachte dat Jahve langs dezen weg zijn volk tot kloeke mannen had gevormd, is stellig ouder dan de vrome bespiegeling, welke de deuteronomist aan het vermelde feit ontleende. „Diese" — de oud-profetische — „Auffassung", schrijft Meyer [1]), „ist die passendste Einleitung zur Geschichte der Heldenzeit Israels und steht in voller Uebereinstimmung mit dem Geiste, in welchem diejenige Geschichten des Richterbuchs welche seinen ursprünglichen Kern bilden, erzählt sind." Hij herinnert daarbij terecht aan het oude Bondsboek, waar eene dergelijke verklaring van het hier besproken feit wordt gegeven, Exod. 23 : 29 [2]).

Er is meer. „In der früheren Gestalt des Richterbuchs scheint die Sünde als Ursache der Calamität noch nicht hervorgehoben, diese vielmehr erst vom Deuteronomisten zugethan zu sein" schrijft Wellh. Dit is een zeer juiste opmerking. Hier en daar toch schemert de oorspronkelijke beschouwing nog door. Zoo b. v. in dat telkens voorkomende וַיִּזְעֲקוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה, *de Israëlieten riepen in den nood tot Jahve.* Dit is geen schuldbelijden, maar, gelijk Gesenii Thesaurus te recht verklaart, een „clamare prae dolore, conquerendi et opem implorandi causa"; zie Exod. 2 : 23. 14 : 10 v. Num. 20 : 16. 26 : 7. Mich. 3 : 4. Hab. 1 : 2. In dezen oorspronkelijken zin bezigt ook *Richteren* de uitdrukking gewoonlijk. Hier zijn de nationale rampen (niet de nationale zonden) de inhoud der צְעָקָה. Zoo b. v. 4 : 3, waar de Israëlieten tot Jahve *roepen*, omdat Jabin 900 ijzeren wagens heeft en het hun bang maakt. Ook 6 : 6b komt die bedoeling uit, daar vs. 7 v. er opzettelijk aan toevoegt, dat zij na het זעק אל־יהוה nog van een אִישׁ נָבִיא, opzettelijk door Jahve gezonden, vernemen moesten, waar eigenlijk de

---

1) S. 145.

2) Het spreekt wel vanzelf dat de oud-profetische verklaring van de onuitroeibaarheid der vijanden ook niet reeds in oude oorkonden stond. Bespiegelingen als deze zijn ondenkbaar in de volkssage, die zich slechts met concrete feiten, niet met abstracties en algemeene regelen bezig houdt.

schoen wrong. „Ik heb u doen optrekken", zegt daar Jahve door zijn tolk, „uit Egypte en u uit uw diensthuis uitgeleid; Ik heb u verlost uit de macht van al uwe verdrukkers en u hun land gegeven; en Ik heb u ook gezegd: Ik ben Jahve uw God, vreest de goden der Amorieten, in wier land gij woont, niet, — maar gij hebt geen acht op mijne stem gegeven". Desniettemin gaat Gideon voort te vragen: „waarom is ons al dit kwaad overkomen?" (6 : 13). Alsof de profeet zijne rede niet pas gehouden had! Zoo weinig doordrongen is de Schrijver van hetgeen daar wordt geleerd, hetgeen trouwens niet te verwonderen is, aangezien de profetische rede, die den samenhang verbreekt, niet uit dezelfde pen gevloeid kan zijn, die het voorafgaande en volgende schreef [1]).

Gaat dus het *roepen tot Jahve* oorspronkelijk buiten het schuldbesef om, dan onderstelt 10 : 10 eene zóó groote wijziging in opvatting, dat de uitspraak niet wel aan den oudsten redactor kan toegekend worden. De Israëlieten, zoo lezen wij t. a. p., riepen tot Jahve, sprekende: „wij hebben tegen U gezondigd, want wij hebben onzen God verlaten en de Baäls gediend." Hier is dus dat *roepen* eene *confessio peccatorum*, en dit is geheel wat anders dan de oudere S. er 4 : 3. 6 : 6. 3 : 9, 15 onder verstaat.

De hypothese van een ouder Richterenboek dan hetgeen onder deuteronomischen invloed geworden is, steunt dus op goede gronden. Zij dringt zich als vanzelve aan ons op,

---

1) Geen deskundige twijfelt, of 6 : 7—10 geïnterpoleerd, d. i. van eene andere hand dan het voorafgaande en volgende is. Moeten de vss. aan den deuteronomischen redactor toegekend worden, dan volgt daaruit met genoegzame zekerheid dat het verhaal zonder dit additament van een oudere jahvistische hand is. Volgens V. D. echter zijn 6 : 7—10 niet van den deuteronomischen, maar van een veel jongeren schrijver. Hij beroept zich vooreerst op den stijl, die vs. 7 stroef is, terwijl de deuteronomische schrijver anders goed stileert. Doch die stijl laat ook elders evenveel te wenschen over, als bedoelde redactor zijne denkbeelden, niet zonder moeite, met die van zijn voorganger vereenigt (zie boven, blz. 598). Voorts betwijfelt V. D., of de deuteronomist het volk door profeten laat toespreken. Maar ook de deuteronomische Josua en Samuel houden namens Jahve zulke redenen. V. D. wijst op 10 : 11, waar Jahve bij den Dt. zelf het woord tot het volk voert. Maar misschien is dit vers wel oorspronkelijk Jahvistisch. Immers al is 10 : 6—16 in zijn tegenwoordigen vorm deuteronomisch, er zijn nog jahvistische bestanddeelen in: want de jahvist moet den Ammonietischen druk bericht hebben, vs. 7. De herhalingen en vreemde constructie 10 : 8, 11 zijn ook alleen uit omwerking verklaarbaar.

waar wij telkens de voordeuteronomische opvatting der feiten zien doorschemeren ondanks de pogingen, door den tweeden Redactor gedaan om haar uit te wisschen. Ten einde de verhouding dier twee schrijvers nog met één woord te kenschetsen, wil ik er ook op wijzen dat, terwijl de jongere steeds in het licht stelt dat Jahve het erg op Israël voorzien had, de oudere 14 : 14a opmerkt, dat Jahve gelegenheid tegen Israël's vijanden zocht [1]).

Doch het is niet genoeg het verschil tusschen de beide oudste uitgevers van ons boek in het licht te stellen. Is de voordeuteronomische Redactor *auctor primarius*, dan is het van belang zijn boek in den oorspronkelijken vorm nog nader te bezien, en na te gaan hoe hij zijne bronnen bewerkt heeft. Ook van dit betoog zal de door Van Doorninck bestreden hypothese steun ontvangen.

De eerste bewerker ontleende zijne verhalen aan overleveringen, die althans ten deele reeds in twee van elkander afwijkende lezingen voorhanden waren. Volgens de bekende methode, die ook in Genesis, het Samuelsboek en elders wordt toepast, verwierp de Redactor geene van die lezingen, maar voegde hij de doubletten met hunne herhalingen en tegenstrijdigheden bijeen. Het komt mij voor, dat Van Doorninck deze eigenaardigheid der Hebreeuwsche oorkonden-redactie voorbijziet, wanneer hij blz. 128 beweert dat twee parallele Gideonsverhalen (7 : 23 v. en 8 : 4 v.) niet door denzelfden Schrijver kunnen verbonden zijn, omdat ze elkander, vooral ten gevolge van veel verschil in de bijzonderheden, uitsluiten.

Doch terwijl de Redactor de verhalen overnam en bijeenvoegde, drukte hij er tevens het merk van zijn geest op. Ik erken dat het niet altijd gemakkelijk is, nauwkeurig te bepalen wat van hem zelven en wat uit zijne oorkonde is, evenmin als ik het mogelijk acht, zonder dwalen ieder vers en half vers van een Hoofdstuk over de verschillende handen en bronnen te verdeelen. Maar er zijn leidende gedachten en algemeene

1) Waarom Van Doorninck dit geheele vers een glos noemt, is mij niet duidelijk; vs. 4*a* is zeer ouderwetsch, alleen vs. 4*b* bevat een overtollige aanteekening van jongere hand.

beschouwingen, ook kleine trekken en stilistische eigenaardigheden waaraan wij den Redactor herkennen, en die wij gedurig terugvinden. Vooral is het verschil tusschen hem en zijne bronnen leerzaam.

Zoo treft het ons, dat de mannen, die hier ten tooneele gevoerd worden, in de sagen zelve nog stamhelden zijn, wier namen in gedeelten des lands waren blijven leven, waar hunne wapenfeiten bezongen waren [1]). Hoe locaal al de overleveringen zijn, blijkt b. v. daaruit dat slechts enkele noordelijke stammen en geslachten met Barak en Debora meestrijden [2]); uit Gideon's optreden met zijne Abiëzrieten, terwijl slechts bij een paar stammen hulp gevraagd wordt [3]); uit Abimelech's koningschap over Sichem [4]); uit de bestrijding van de Ammonieten door Jephta en de Gileadieten alleen [5]); uit de Simsonsverhalen, waarin de held alles op eigen hand doet. Bij dit alles is geen nationaliteit in het spel; allen staan op zich zelve, Israël bestaat nog niet. Toch ontvangen wij aan den anderen kant van het boek in zijn geheel den indruk, alsof er reeds wel eene natie is. Israël, de bené-Israël, worden verdrukt, gezamenlijk roepen zij tot hun God, en worden door hunne richters verlost. Dezen zijn van stamhelden volksleiders geworden; zelfs de vorst van Sichem, Abimelech, heet weer elders (9 : 22) vorst van geheel Israël. Zonder twijfel is dit alles uitdrukking van de zienswijs des eersten redactors. Hij, een Jahvist uit den koningstijd, kon het verleden met geen anderen maatstaf dan met dien van zijn eigen eeuw meten. Wat was, moest, althans in kiem, geweest zijn. Ook de voortijd had zijn Israël en Israëlietische vorsten gehad. Zoo worden de heroën suffeten.

Eene andere eigenaardigheid van dezen bewerker en eersten uitgever der oude volksverhalen in B is zijn Jahvisme [6]). Hij

1) Er is nog veel poëzie in het Richterenboek overgebleven; als het Deboralied, 14 : 14, 18. 15 : 16. 16 : 21, alle dichtregelen met rhythmus, de laatste zelfs met rijm.

2) 5 : 12—18, 4 : 10.

3) 6 : 34 v.

4) 9 : 2, 6, 18.

5) 11 : 6. 12 : 2.

6) Hier en daar wordt *Elohim* gezegd, waarschijnlijk als die naam in een oorkonde voorkwam. Wellh. Einl. 187 (vgl. V. D. 127) schrijft het gebruik aan den eersten Redactor toe. Maar daartoe is het niet doorloopend genoeg. Men kan bovendien op de lezing vaak niet aan. 8 : 3 en elders variëeren de hss.

is een geloovig man, ofschoon in eenigszins anderen zin dan de latere deuteronomisten. In den koningstijd levende, houdt hij Jahve voor den ook in den voortijd algemeen erkenden volksgod, en de nationale helden voor gezanten van Hem. De door hen betoonde kracht is de geest van Jahve; de door hen verrichte wapenfeiten zijn het werk van God. Natuurlijk doet hij niets af van de wonderen, aan welke de volkslegenden zoo rijk zijn. Integendeel, waar deze eene enkele maal slechts met gewone menschelijke middelen werken, voegt hij er gaarne buitengewone bij. Naast de wonderlooze traditie van Gideon's strijd, die toevallig nog in omloop was (8 : 3 verv.), wordt ook de wondervolle beschrijving door hem opgenomen, ja met voorliefde vooropgesteld (H. 6 en 7). Aan het anthropomorphisme der volksverhalen ergert hij zich volstrekt niet; de verschijningen van Jahve zelven als Malach, zijn verkeer met de menschen, de spijziging van den God met offergaven en zijn verdwijnen in vuur vonden blijkbaar grooten bijval bij hem. Doch bijzonder uitgewerkt en waarschijnlijk door hem zelven toegevoegd zijn de variatiën op het telkens weerkeerend profetisch dogma, dat Jahve zich liefst van het zwakke en geringe bedient, om daarmee het hoogste tot stand te brengen. Deze gedachte wordt in onderscheiden vormen gekleed. Met een handvol menschen verslaat Gideon duizenden, en Simson doet het zonder iemands hulp, gansch alleen, omdat de geest van Jahve hen bekleedt (6 : 34) of vaardig over hen wordt (14 : 6, 19. 15 : 14). Voor hem is de overwinnaar der Midianieten niet, als in een oude sage, een vorstenzoon (8 : 18), maar de minste der geringen (6 : 15); hij die werkelijk koning over Manasse en Efraim geweest was (8 : 22 vgl. 9 : 17) moet kroon en schepter aan de voeten van Jahve leggen (8 : 23). *Ad maiorem Dei gloriam* treedt Barak in de schaduw eener zwakke vrouw (4 : 8 v., 14 v.), en wordt Jephta een hoerenzoon, dien zijne broeders verstooten (11 : 1) [1]).

---

1) Volgens Van Doorninck bl. 96 wordt met וְהוּא בֶּן-אִשָּׁה זוֹנָה een smet geworpen op de afkomst van den kindermoordenaar." Doch het kinderoffer wordt hier veeleer goedgekeurd dan gelaakt, gelijk V. D. zelf aanwijst blz. 95. Overigens is 11 : 2 v. m. i. een variant van de traditie 11 : 7, waarschijnlijk uit een andere bron.

Doch hoe vast des Redactors geloof aan Israël's God zij, hij vermeit zich niet in de bestrijding van andere goden. Hij waarschuwt nog niet, als de deuteronomist, tegen „de Baäl's", want hij leeft nog dicht bij of in den tijd dat Jahve zelf een Baäl of „Heer" werd genoemd (vgl. 9 : 4). Daarom hindert hem ook de naam Jerubbaäl nog niet, dien Gideon in oude oorkonden draagt (9 : 1), al beteekent hij *strijder van Baäl.* Hij tracht dien nog niet onschadelijk te maken, hetzij door verandering van *baäl* in *boschet* [1]), hetzij door de onjuiste verklaring *bestrijder van Baäl* (6 : 32), welke later gegeven werd. Hij kent de sage, die het oude altaar te Ofra aan Gideon's naam vastknoopte (6 : 24), maar voegt er niet bij dat deze, voordat hij het Jahvealtaar bouwde, eerst het Baälsaltaar van zijnen vader afbrak (6 : 25 v.) Dit teekende de Deuteronomist er bij aan, die ook niet meer genoeg heeft aan een inwijdingsoffer, maar er nog een tweeden var als zondoffer aan toevoegt [2]). Zoo is het minstens twijfelachtig, of onze profetische Redactor de vereering van Jahve onder den vorm van een beeld en de oprichting van Jahve-efods, gelijk dat te Ofra (8 : 27[a]), reeds zoo streng veroordeelde als dit 8 : 27[b] geschiedt. „De oude sage heeft het stellig als een schoonen trek van Gideon aangemerkt dat hij den buit niet voor zich behield, maar God wijdde" (Welh.). De bijvoeging: „maar de efod werd Gideon en zijn huis tot een valstrik", is dus stellig niet van haar. Maar zij kan zelfs niet van den oudsten redactor zijn, die niets dan goeds van Gideon weet te verhalen (vgl. 8 : 28) en hem na een wel volbrachte regeering in hoogen ouderdom en eere laat sterven (8 : 32). Hij heeft nog evenmin iets tegen de efods als Hosea (3 : 4) en de oudste verhalers der Samuelsboeken [3]). Het „geen beeld van eenige gelijkenis!" is van lateren datum [4]).

---

1) 2 Sam. 11 : 21 Mas. tekst יְרֻבֶּשֶׁת (dus te vocaliseeren); de LXX en Vulg. lazen ook hier nog יְרֻבַּעַל.

2) Het nieuwe Jahveheiligdom behoefde een holocaustum; maar, volgens den Deut. moest ook de afgoderij verzoend worden, die op het andere altaar gepleegd was. Zoo verklaart men het best het tweede offer. Vergelijk Lev. 4. De uitdrukking פר־הַשׁור is echter vreemd, en 6 : 25 zonder twijfel corrupt.

3) I Sam. 2 : 28. 14 : 3. 21 : 9. 23 : 6, 9. 30 : 7. Waarom de uitdrukking *Efod* in Richt. 8 : 27 niet oorspronkelijk zou zijn (Van Doorninck 85), is mij niet duidelijk.

4) Ook 11 : 24 waar het bestaan van Kamos erkend wordt, getuigt van een

Het verdient verder de aandacht dat de Schrijver Juda niet noemt. Geen zijner helden is Judeër. Ehud is uit Benjamin, Barak uit Issachar, Gideon uit Josef, Jephta uit Gilead, Simson uit Dan. Maar de stam, wien reeds de Jakobszegen de hegemonie toekent en van wien de schepter het laatst is geweken, levert geen richter, ja bestaat hier zelfs niet Mag men daaruit afleiden, dat de oude profetische redactor, die slechts Efraïmietische oorkonden raadpleegde, zelf een Efraïmiet was, wien het noordelijk rijk meer dan het zuiden ter harte ging? Vermoedelijk wel. Zijn geheele schets is voorbereiding tot het Efraïmietisch koningschap. Hierin ligt tevens nog een zijdelingsch bewijs opgesloten, dat de Deuteronomist de oorspronkelijke Redactor niet was. Want ware hij de *auctor primarius* geweest, hij zou zijn geliefd Juda niet verloochend hebben. Nu heeft hij slechts door de toevoeging van Othniël, den broeder van Kaleb, zijne sympathie voor zijn stam en stad kunnen toonen. Uit Jerusalem toch is deze richting voortgekomen, en zij kon ook nergens anders ontstaan [1]).

Nog ééne vraag doet zich bij de beschouwing van het voordeuteronomische B voor: waren de verhaalde feiten daarin ook reeds chronologisch verbonden? Want dat de oude sagen de telkens vermelde tijdstippen niet aangaven, spreekt wel vanzelf. Eerst degene die de overleveringen verzamelde en schikte kon behoefte gevoelen, er ook *data* bij te voegen, ten einde ze met elkander in verband te brengen. Nu is de chronologie der zes „groote" richters, zooals wij ze hier vinden, vrij kunstig samengesteld [2]). Daaraan is in het oud-profetische boek een veel eenvoudiger berekening voorafgegaan, van welke het getal 40 de schering en de inslag is. Volgens 1 Kon. 6 : 1 zijn van Mozes tot Salomo 480, d. i. 12 × 40, jaar of 12 generaties, verloopen. Aan ieder dezer geslachten beantwoordt in

---

dergelijk monolatrisch standpunt als b. v. ook 2 K. 3 : 27 wordt ingenomen en dat ouder is dan de beschouwing van Amos (9 : 7). Maar ik durf er niets uit afleiden voor den profetischen verhaler, daar de pericoop, waarin 11 : 24 voorkomt, stellig niet van zijne hand is. Hij zou ook wel niet de fout begaan hebben, te meenen, dat Kamos de god der Ammonieten was.

1) In het Jahvistisch boek moet richter n°. 1 een ander geweest zijn, of de S. telde Abimelech mee.

2) Nöldeke, Unt. 193.

Richt. Sam. (*Kon.*) een volkshoofd of vorst, gelijk in Kronieken een hoogepriester [1]). Daarmee wordt eigenlijk niet bedoeld dat ieder titularis precies 40 jaren regeerde, maar dat hij de representant was van zeker tijdvak of een menschenleven [2]). Ten bewijze dat men oudtijds werkelijk zoo telde, staat nog achter veler namen het genoemde cijfer 40: achter Mozes en het geslacht der woestijn (Am. 5 : 25 en elders); Othniël (Richt. 3 : 11), Barak (5 : 31), Gideon (8 : 28), den Filistijnendruk (13 : 1), Eli (I S. 4 : 18), Saul (Hand. 13 : 21, Jos. Ant. 6, 14, 9), David (I K. 2 : 11). Ook aan de regeeringen van Ehud, die thans (3 : 30) op 2×40, en van Simson, die thans (16 : 31) op 2×20 jaren gerekend worden, ligt evenzeer het 40tal ten grondslag. De wijzigingen zijn gevolg van de omstandigheid dat men later voor den duur der afvals- en lijdensperioden afzonderlijke getallen behoefde (3 : 8, 14. 4 : 3. 6 : 1. 10 : 8), en misschien ook van de overweging dat in die aanhoudende herhaling van 40 iets onwaarschijnlijks was. Hoe dit zij, de veranderingen zijn bij de „groote" richters door den deuteronomist aangebracht, daar zij met diens zonde- en straftheorie in het nauwste verband staan. De chronologie van den oudsten Redactor was nog zeer primitief. Het systeem, zooals het daar ligt, bevestigt ons nogmaals in het geloof aan de hypothese van de eerste vóór-deuteronomische redactie [3]).

Zoo hebben wij dan het profetisch-deuteronomische Richterenboek in zijne twee oudste edities zien ontstaan. Wat is daaraan nu nog later toegevoegd, waardoor het zijne tegenwoordige gedaante ontving?

Vooreerst is B. nog wat uitgebreid. Het aantal richters is door een nog jongere hand verdubbeld, zoodat nu naast de zes „groote" nog zes „kleine" optreden: Samgar, Thola, Jaïr, Ebzan, Elon en Abdon (3 : 31. 10 : 1—5. 12 : 8—15). Zij worden met gansch andere formules dan de zes „groote" ingeleid,

---

1) I Kron. 5 : 29—34 telt van Mozes-Aaron tot Salomo-Zadok 12 hoogepriesters; dat ieder hoogepriester een geslacht representeert, blijkt uit Num. 35 : 28.

2) Het is bekend dat de oude Hebreën den menschenleeftijd of de generatie op 40 jaren stelden, gelijk wij op 30.

3) Hierin ligt inderdaad een zijdelingsch, maar krachtig argument voor de hypothese van den profetischen Redactor. Immers de sage kon geen verbindende data leveren; en toch heeft de Deuteronomist blijkbaar een ouder systeem bewerkt.

hebben hun eigen chronologie, en vallen geheel buiten het oorspronkelijk kader. Zij verbreken den samenhang zoo zeer, dat eerst als men ze wegneemt, de verhalen goed voortloopen. Zoo eindigt 3 : 30 de beschrijving van Ehud's regeering *more solito* met het bekende: *en het land had zooveel jaren rust* (3 : 30[b]). Men verwacht nu het doodsbericht (vgl. 3 : 11). Dit volgt echter pas later, 4 : 1[b], nadat eerst een korte biographie van een nieuwen richter, Samgar, gegeven (3 : 31) en Israël's zondigheid opnieuw ten toon gesteld is. Wie ziet niet dat deze regelen zoo niet goed samenhangen? Denkt men Samgar 3 : 31 weg, dan loopt de volzin reeds beter; zij wordt volmaakt, wanneer ook 4 : 1[a] (*de Israëlieten gingen voort met kwaad te doen in de oogen van Jahve*) wordt aangemerkt als hier oorspronkelijk niet behoorende, maar door den deuteronomist toegevoegd. Men zou zich dan de genesis der verzen dus kunnen denken:

Red. I En het land rustte 40 jaren, en Ehud stierf.

Red. II En het land rustte 80 jaren, en Ehud stierf; *en de Israëlieten gingen voort te doen wat kwaad was in de oogen van Jahve.*

Red. III En het land rustte 80 jaren, e n n a h e m (Ehud) w a s S a m g a r, d e z o o n v a n A n a t, e n h ij s l o e g d e F i l i s t ij n e n, 6 0 0 m a n, m e t d e n o s s e n s t o k, e n o o k h ij r e d d e I s r a ë l, *en de Israëlieten gingen voort te doen wat kwaad was in de oogen van Jahve*, en Ehud stierf.

Ook op andere plaatsen van B is deze jongere hand zichtbaar. Zoo volgde op 8 : 28[a] (*en het land rustte in Gideons tijd 40 jaren*) oorspronkelijk 8 : 32 (*en Gideon stierf*[1]). Wat daar tusschen in ligt verbreekt weer den samenhang en is bijvoegsel, vermoedelijk van meer dan éene hand [2]).

Stellig is nog wel meer in B. later bijgevoegd; Van Door-

---

1) Waarom ook vs. 32 „een later invoegsel" zijn zou (Van Doorninck 86), is mij niet duidelijk. Gideon's dood moest toch bericht worden. Het typische וַיָּמָת ziet er oud genoeg uit.

2) De een, die vs. 29 bijvoegde en den held Jerubbaäl noemde, wilde doen uitkomen, dat hij na zijn overwinning niet meer ten strijde toog, maar te huis bleef. De ander (vs. 30 v.), die bij hem Gideon heet, vindt noodig reeds hier op te merken wat in het boek eerst 9 : 5 werd bericht, dat Gideon 70 zonen had, en er bij te voegen dat Abimelech een onechte zoon was.

ninck brengt zelfs nog heel wat tot deze jongste redactie, ook pericopen uit de Gideons- en Jephtaverhalen, die ik, althans in hoofdzaak, deuteronomisch soms zelfs voor-deuteronomisch zou achten [1]), gelijk ik in het voorafgaande *ansis datis* aangewezen heb. Doch ik ben het geheel met hem eens aangaande de bijvoeging van de groote pericopen A [2]) en C [3]). Deze stukken heeft de Deuteronomist m. i. niet gekend. Volgens Wellh. daarentegen heeft die Redactor althans A en Ca [4]) reeds in het oude Jahvistische Richterenboek gevonden, maar ze alleen niet deuteronomisch omgewerkt. Terwijl hij op het oude B den stempel van zijn geest drukte, zou hij de voor- en naberichten onaangetast gelaten hebben. Doch reeds *a priori* is dit zeer onwaarschijnlijk. Waarom zou hij dan alleen B hebben bewerkt? Voor de afvalstheorie ware toch ook in A en Ca wel eene plaats te vinden geweest. Verder zou het vreemd zijn dat de Deuteronomist dan zijne (deuteronomische) inleiding (2 : 6 verv.) tusschen A en B inschoof, waardoor zij eigenlijk haar inleidend karakter verloor, terwijl dan evenmin duidelijk is, waarom eerst (2 : 6—10) aan 't boek Josua vastknoopt. Ook begrijpt men niet goed, wat den tweeden Redactor bewogen heeft zijn verhaal te beginnen met den nog levenden Josua (2 : 6), als hij in het boek zijns voorgangers las dat Josua bij den aanvang der door hem vermelde gebeurtenissen reeds dood was (1 : 1). De deuteronomische aanhef maakt den zeer bepaalden indruk dat degene, die zoo begon te schrijven, van het bestaan van A geen kennis droeg.

Nu merkt Wellh. echter op, dat A toch een oud stuk is „viel gehaltvoller und lehrreicher als der folgende Leitartikel 2 : 6 ff." [5]). Ik stem dit toe. Maar daaruit volgt niet dat het ook reeds vroeg met B verbonden is geweest. Het kan immers zeer wel als deel van een grooter geheel bestaan en b. v. bouwstoffen voor de oudere gedeelten van 't boek *Josua* geleverd hebben [6]), zonder daarom aan *Richteren* te zijn toegevoegd. Allerminst laat zich bewijzen dat A en Ca blijkens hun inhoud

---

1) B. v. 6 : 7—10, 25—32. 8 : 29—32. 11 : 1—4. Zie V. D. blz. 123.
2) 1 : 1—2 : 6. 3) H. 17—21. 4) H. 17 en 18. 5) Gesch. 1, 243.
6) 1 : 12—15 = Jos. 15 : 16—19, 1 : 21 = Jos. 15 : 63, 1 : 27 = Jos. 17 : 11—13, 1 : 29 = Jos. 16 : 10.

en trant deelen van B in de eerste redactie zijn geweest. Wel is waar zijn ook die stukken oudprofetisch en niet deuteronomisch. Maar op andere punten verschillen zij sterk van het groote boek. Zoo teekenen zij beide den heldentijd, dien B als Richterentijd schetst, als eene anarchische periode zonder heerschers [1]). En terwijl B Juda ignoreert, is dit in A de stam, die vooropgaat en den veldtocht tegen de Kanaänieten opent (1 : 1 v.), gelijk hij in C de stammen tegen Benjamin aanvoert (20 : 18).

Ook de vermelding van den stam Kaïn in A (1 : 16) en in B (4 : 11) pleit niet voor oorspronkelijken samenhang tusschen deze twee deelen, gelijk Wellh. meent. Wel is er „formelle Beziehung" tusschen de aangehaalde teksten, maar de verhouding is van een gansch anderen aard. A verhaalt, volgens eene oude traditie [2]) dat de stam der Kaïnieten (of Kenieten) bij de Judeërs in den midbar was gaan wonen. Nu waren ook in het noorden Kaïnietische nomaden (5 : 24. 4 : 17), en de vraag lag voor de hand: hoe kwamen zij daar? Was er verband tusschen de zuidelijke en noordelijke Kenieten? De derde Redactor wil die vraag beantwoorden. Hij, die gaarne opheldert, acht bij de overname der Barak-Deboraverhalen de opmerking niet ongepast, dat de Heber-Kaïnieten die zich bij Kedes neergelaten hadden een onderafdeeling waren van den hoofdstam in het zuiden. Dat deze aanteekening inderdaad eene glos naar aanleiding van 1 : 16 en geen oorspronkelijk bestanddeel van B is, blijkt vooral daaruit dat zij den samenhang verbreekt. Licht haar uit het verband, en 4 : 12 sluit precies aan 4 : 10, waarbij het behoort; de doorloopende zin wordt: „toen Barak en Debora ten strijde trokken, berichtte men 't aan Sisera, die nu ook zijnerzijds zijn leger bijeentrok."

Het is waar dat deze aanteekening niet staat waar wij ze verwachten zouden, 4 : 17, wanneer Sisera naar de tent van een Kaïniet vlucht. Maar het is juist eene eigenaardigheid van den jongsten redactor, dat hij zijne glossen vaak op eenigen afstand plaatst van de berichten, die zij moeten toe-

1) In A en Ca beide trekken en handelen stammen, geen vorsten. De jongere Redactor laat niet na, het op te merken 17 : 6. 18 : 1: „in die dagen was er geen koning, ieder deed naar zijn goedvinden."

2) Vgl. I Sam. 27 : 10. 30 : 29.

lichten of verbeteren. Zoo toch doet hij niet slechts bij zijne bewerking van het profetisch-deuteronomische B [1]), maar vooral in zijne redactie van het oude A, dat hij voor 't eerst met *Richteren* verbond en bijzonder sterk uitbreidde. Zoo laat hij 1 : 7b, 8 Jerusalem veroveren door de Judeërs, hoewel vs. 21 (veel ouder en juister) leert dat de Benjaminieten dit, maar nooit volledig, deden. Zoo verslaat Juda de Enakszonen te Hebron 1 : 10, terwijl vs. 20 ditzelfde door Kaleb geschiedt. Zoo behoort 1 : 19 bij vs. 9 [2]), maar hoe ver is het er van gescheiden!

Al deze aanteekeningen betreffen bovendien Jerusalem en Juda. Het is merkwaardig te zien, hoeveel moeite deze Redactor zich geeft om beide op den voorgrond te plaatsen. Hierin lag misschien ook wel het groote motief voor hem, om juist dit brokstuk bij te voegen. Juda gaat voorop en is de eerste. De stam, die in het oude B. ontbrak, is in zijn eer hersteld. Waar men hem nu ook in het vervolg missen moge, hij heeft zich bij den aanvang in zijne volle kracht geopenbaard. Spreekt het oude A hier en daar niet sterk genoeg op dit punt, dan wil de Redactor gaarne enkele trekken er bij voegen. Zoo laat hij den grooten koning Adoni-Bezek, een geweldig heer, die 70 collega's verminkt en als slaven vertreden had, door Juda overwinnen en te Jeruzalem sterven (1 : 6, 7). Wel is dat eigenlijk in strijd met zijne oorkonde over de stad (1 : 21), maar het kan toch wel niet anders geweest zijn. Vóór de historie gaat het dogme, of liever het geloof leert zulke feiten vinden. De Redactor kon zich het heilige land van den aanvang af niet denken zonder de heilige stad en den koninklijken stam [3]). Indien overigens de deuteronomische toon en gezindheid niet ontbraken, zou men kunnen meenen, weer een deuteronomist te hooren. Doch ook de lateren beminden Jeru-

---

1) Vgl. b. v. ook 14 : 4*b*.

2) Vs. 9: Daarna daalden de Judeërs af om de Kanaänieten te bestrijden, die het gebergte, het zuiden en de vlakte bewoonden. Vs. 19: Jahve was met Juda, en bezette het gebergte, maar het vermocht de bewoners der vlakte niet te verdrijven. „De עֵמֶק vs. 19 is hetzelfde als de שְׁפֵלָה vs. 9" (V. D.), maar de onderscheiden uitdrukkingen wijzen op tweeërlei hand.

3) Studer verklaart deze aanteekeningen uit het gebruik van twee oude oorkonden; Meyer S. 135 te recht als jonge interpolaties.

salem zeer, en de statistieke manier des schrijvers, die zonder redeneering feiten verzamelt, wijkt van de breede, deuteronomische af.

Dezelfde zoogenaamde „kanonische” redactie, die A aan B toevoegde, heeft het boek ook met C verrijkt. Wellh. [1]) wil Ca (H. 17 en 18) van Cb (H. 19—21) scheiden. Voor zoo ver hij beweert dat Cb veel jonger en minder historisch dan Ca is, heeft hij gelijk. Maar dit neemt niet weg, dat zij door ééne hand met elkander en samen met B zijn verbonden, gelijk b. v. uit de telkens weerkeerende formule blijkt: „in die dagen was er geen koning in Israël, ieder deed wat recht was in zijn oogen,” die in Ca en Cb (17 : 16. 18 : 1. 19 : 1. 21 : 25) gelijkelijk voorkomt. En wat A en C (in zijn geheel) betreft, deze hebben formeel te veel gemeen dan dat ze onafhankelijk van elkander in het boek kunnen gekomen zijn. De voorliefde voor Juda [2]) en de geringschatting van Benjamin; het nagenoeg ignoreeren van het eens zoo machtige Efraïm (1 : 29), dat in des Redactors tijd reeds lang verdwenen was (18 : 30); de teekening van de heldeneeuwen als van eene regeeringlooze vóórperiode, — ziedaar eigenaardigheden, welke beide deelen gemeen hebben en van B onderscheiden. Ook de taal van het éene deel doet soms aan die van het andere denken [3]); ja 20 : 18 is woordelijk gelijkluidend met 1 : 1 v.

Men zou echter te veel uit deze punten van overeenkomst afleiden, wanneer men daarom met Bertheau (S. 193) meende, dat geheel A en C aan één werk ontleend zijn. Eene dergelijke fout in de redeneering maakte m. i. Graf, toen hij uit overeenkomstige verschijnselen in C en in I Sam. 1—7 : 2ª tot dezelfde oorkonde voor die twee stukken besloot [4]); — immers zoowel C als I S. 1—7 : 2ª [5]) zijn uit onderscheiden, heterogene bestanddeelen samengesteld. De waarheid in de redeneering is in beide gevallen, dat zich ginds zoowel als hier in de keuze

---

1) Einl. 203.

2) Vgl. 17 : 7, 9. 19 : 1, 10, 18. 20 : 19. Daar Jerusalem nog Jebus is, wordt q. q. het nabij gelegen Mizpa verheerlijkt.

3) B. v. הוֹאִיל לָשֶׁבֶת 1 : 27, 35 en 17 : 11; שִׁלַּח בָּאֵשׁ 1 : 8 en 20 : 48. Vgl. Bertheau Comm. S. 192—194. Kuenen Inl. 1, 205.

4) De templo Silonensi p. 439. Gesch. Bücher S. 98.

5) Vgl. voor dit laatste Wellh. Einl. 231.

der stof en in uitdrukkingen dezelfde redigeerende hand openbaart, terwijl dan toch overigens nog vrij wat verschil in vorm en inhoud valt waar te nemen.

Zoo zijn stellig Ca en Cb, ofschoon door ééne hand verbonden, toch niet uit ééne oorkonde of uit één tijd. Ca draagt eene zeer oude kleur. Het bevat de herinnering aan allerlei oude gebruiken welke met die van later dagen niet overeenstemmen. Immers wij lezen hier van ongeordende Efraïmieten, die priesterwerk verrichten [1]); van een Jahvevereering met gesneden en gegoten beelden [2]), gelijk de Decaloog en andere oude wetten reeds afkeuren; van rondreizende levieten, die geen brood hebben en die tot een Judeesch geslacht behooren [3]); van eene priesterfamilie te Dan, welke geacht werd van Mozes af te stammen, en die zoo onmozaïsch mogelijk in den lateren zin van het woord was [4]). Ook zijn de *bené-Israël*, die in B, en op een andere manier in Cb zulk een rol spelen, hier onbekend. Nog staan en zwerven de stammen op zich zelve. De Danieten b. v. zijn nog steeds zoekende; zij trekken van het zuiden naar het noorden, totdat zij eindelijk aan den voet des Antilibanon's vaste woonplaatsen vinden. Hoe zeer verschilt nog deze oudere sage van die in *Josua* (19 : 41 verv.), volgens welke Dan, evenals trouwens al de stammen, terstond na de verovering een erfelijk grondbezit zou ontvangenhebben.

Daarentegen teekent het veel jongere Cb den vóórkoninklijken tijd naar nakoninklijk model. Hier zwerven de stammen niet op zich zelve rond, maar Israël is één en woont „van Dan tot Berseba" (20 : 1). Het voelt zich zoo solidair één, dat het als één man opstaat om de zonde van een broederstam te straffen. Het treedt op als „volk Gods" [5]), zich verontwaardigend over het zedelijk kwaad, dat ergens in Israël gepleegd wordt [6]). Het bidt en doet boete en weent over de zonde, het is

---

1) 17 : 5. 2) ib.

3) 17 : 7 לֵוִי, *leviet*, is dus hier nog gelijk in andere oude stukken, een ambtsnaam (= priester), geen stamnaam.

4) 18 : 29—31. Dat vs. 30 de ware lezing is מֹשֶׁה (Mas. tekst מְנַשֶּׁה) is reeds dikwijls aangewezen. Vele Hss der LXX *υἱοῦ* Μωσῆ. Vulg. *filii Moysi*. Vgl. Jarchi: *scripta fuit litera nun, ut nomen mutaretur*. Baba Bathra f. 109, 2 bij Buxtorf Tib. 171 en Studer ad l. l.

5) 20 : 2. 6) 20 : 12.

gaarne te Mizpa, te Bethel, te Silo, op heilige plaatsen om God aan te roepen. De volksvergadering is een *qahal*, een *'eda*, eene gemeente van geloovigen. Trekt men het zwaard uit de scheede, het is niet om Kanaänieten te bevechten — want die zijn er niet! —, maar om de beleedigde deugd aan elkander te wreken. De Schrijver heeft geen het minste begrip van het verleden, dat hij teekenen wil. Hij meent dat in den voortijd alles „in den Heere" geschiedde en de stammen wedijverden in 't geloof en de vereering van éénen Bondsgod [1]). Bovendien bedient hij zich van de onmogelijkste getallen: 400,000 man voetvolk zouden aan 26,000 Benjaminieten slag geleverd hebben. Voeg daarbij dat taal en stijl ver van klassiek Hebreeuwsch zijn [2]) — en wij hebben de bewijzen in handen voor de stelling dat Cb, ofschoon door dezelfde hand als A en Ca toch uit een veel jongere oorkonde dan die beide is. Ten onrechte beroept men zich daartegenover op Hos. 9 : 9 en 10 : 9. „Zie", zegt men, „reeds die oude profeet spreekt van *de dagen Gibea's*, en kent dus blijkbaar ons verhaal". Doch indien ik iets van het duistere Hos. 10 : 9^b begrijp [3]), dan hebben, volgens Hosea, de Israëlieten te Gibea *niet* gestreden, terwijl ze volgens *Richteren* er *wel* slag leverden. Voorts zegt de profeet dat de Israëlieten van G. af zondigden, terwijl zij volgens *Richteren* er de zonde der Benjaminieten straften en wreekten. Hoedanig het verband tusschen de beide legenden is, durf ik niet beslissen. Maar ieder zal toestemmen dat, zooals de zaak daar ligt, Hosea niet wel als getuige voor de waarheid van het verhaal in Cb kan worden aangehaald. Hij pleit er eer tegen, en het is zeer onwaarschijnlijk dat hij het

---

1) De tusschenzin 20 : 27 v., volgens welken men Jahve slechts op ééne plaats en dan nog wel bij (of door?) de ark kon „vragen", verraadt groote onkunde met het oude orakel; maar deze opmerking is zoo zinstorend dat zij slechts van den Redactor of van een nog jongere hand kan zijn. Vgl. Wellh. Gesch. 247.

2) Zoo vinden wij in het verhaal van den Silonietischen maagdenroof, naast לָקַח אִשָּׁה 21 : 22 (19 : 1) voor *uxorem ducere*, ook het jong-hebreeuwsche נָשָׂא אִשָּׁה 21 : 23. Zie verder Wellh. Einl. 202.

3) Mas. tekst שָׁם עָמָדוּ לֹא־תַשִּׂיגֵם בַּגִּבְעָה מִלְחָמָה עַל בְּנֵי עַלְוָה. Ik betwijfel de juistheid der lezing.

4) De Commentatoren doen alsof Hosea over de zonde der Benjaminieten klaagt; aar יִשְׂרָאֵל is natuurlijk het geheele volk, gelijk ook het verband eischt.

gekend heeft. Doelen beiden, Hosea en de Schrijver van Cb, op dezelfde oude sage, dan heeft toch gene er een andere lezing dan deze van gehad, misschien wel omdat in den loop der eeuwen de voorstelling betreffende „de dagen" en „de zonde van Gibea" gewijzigd is geworden.

Nog een woord over den laatsten Redactor, die Ca met Cb, en A met B en C vereenigde. Eene eigenaardigheid van hem is zijne zucht om velerlei op te helderen wat hij voor zijne lezers niet duidelijk achtte. Van hem zijn de archeologische en geographische aanteekeningen, in B, maar vooral in A en C, ingelascht [1]) Zoo verhaalt hij gaarne, hoe de steden vroeger heetten, waar zij precies lagen, wie ze bewoonden; en doet uitkomen, hoe het voorheen, in tegenstelling met zijn tijd, was. Onder die opmerkingen trekt vooral 21 : 12 de aandacht, waar de Redactor mededeelt dat Silo „in het land Kanaän" lag. Hieruit blijkt dunkt mij, dat hij en zijne lezers buiten Palestina te zoeken zijn Hij heeft vermoedelijk het Richterenboek omgewerkt ten behoeve van een jonger geslacht, dat, in den vreemde geboren en opgevoed, behoefte had aan opheldering van allerlei wat den vaderen nog zeer duidelijk geweest was. Ieder denkt daarbij als vanzelf aan de laatste periode der Babylonische ballingschap en hiermee strookt inderdaad de bijzondere beteekenis, welke hier aan het dicht bij de hoofdstad gelegen Mizpa gehecht wordt. Volgens *Jeremia* 40 werd dit stadje na den val van Jerusalem de zetel des stadhouders en het vereenigingspunt van de achtergeblevenen. Als zoodanig komt het ook hier telkens voor [2]); er worden volksvergaderingen gehouden, en men stelt zich in het nationaal heiligdom לִפְנֵי יהוה (21 : 2) [3]). Naast Mizpa wordt ook Silo genoemd. De Schrijver weet dat die oude stad met haar tempel door de Assyriërs verwoest was [4]), en vond daarom zeker noodig, hare

---

1) B. v. 1 : 10, 11, 23. 4 : 11. 7 : 22. 10 : 4. 12 : 12, 15. 13 : 15. 17 : 6, 18 : 1a, 29—31. 19 : 16. (20 : 27 v.) 21 : 12, 19.

2) 20 : 1, 3 21 : 5, 8. Vgl. Wellh. Gesch. 1, 268.

3) Het verdient de aandacht, dat 11 : 11 dezelfde uitdrukking van het overjordaansche Mizpa gebezigd wordt, die in Jephta's geschiedenis voorkomt. Heeft de jongste Redactor dit voor identisch met het andere gehouden?

4) Richt. 18 : 30 v., vgl. Graf, de templo Silonensi p. 35 en Comm. op Jeremia, I, 117. Strijd tusschen vs. 30 en 31 (Kuenen Inl. I, 206. Wellh. Einl. 199) kan ik niet ontdekken. De Silonietische tempel is stellig eerst met het tienstammen-

ligging (21 : 19) bijzonder te verduidelijken. Nemen wij echter in aanmerking dat de stad, na de slooping harer wallen, toch nog kort na de verwoesting van Jerusalem bewoond en bekend was [1]), dan onderstelt de minutieuse topographie [2]) een veel jonger geslacht en een lateren tijd.

Het is zeer wel mogelijk dat ook na den terugkeer en bij het aanleggen der verzameling *nebiim*, jongere handen nog meer bijgevoegd hebben, gelijk Van Doorninck aanneemt [3]). In hoofdzaak echter schijnt het boek uit de ballingschap te zijn meegebracht zoo ongeveer als wij het nu bezitten. Van de angstvallige thoravereering ten minste, welke kort na den terugkeer ingang heeft gevonden, treffen wij hier nog geen sporen aan. Daarentegen herinneren de vrome vergaderingen aan de in Babylon ontstane synagogen. V. D. [4]) meent dat 10 : 1 v. polemiek tegen de huwelijken met vreemde vrouwen bevat. „Jephta zou kindermoordenaar geworden zijn, omdat hij uit gemeenschap met eene Kananeesche gesproten was. Zoo gevaarlijk waren dergelijke echtverbintenissen!" Dit zou dan bij Ezra's tijd voegen. Maar behalve dat de nationaliteit der זוֹנָה t. a. p. niet vermeld wordt, had ook Jephta's vader haar niet ten huwelijk genomen. De bedoeling van de opmerking is dus stellig eene andere. Zij strekte niet om op den held een zedelijken smet te werpen, maar om Jahve in Jephta's geringheid te verheerlijken [5]). Voorts wijst Wellh. (Gesch. 247, 268) te recht aan, dat de Jerusalemsche tempel hier nog typisch door een gewoon nationaal heiligdom te Mizpa, niet door een gelijkvormigen en heiligen tabernakel, voorbeduid wordt. „Das Hauptwahrzeichen des Priestercodex fehlt". Hij is in aantocht, maar nog niet gekomen. Wij staan bij de derde

---

rijk zelf te gronde gegaan (Jer. 7 : 14 v.), al was hij ook reeds sedert den tijd van Saul en het opkomen van den eerdienst te Nob minder in aanzien dan vroeger.

1) Jer. 41 : 5.

2) „Ten noorden van Bethel, ten oosten van den weg, die van Bethel naar Sichem voert, en ten zuiden van Lebona;" אֲשֶׁר slaat natuurlijk op *Silo*.

3) Blz. 124. Hij wil „deze laatste redaktie niet aan één bepaald persoon toeschrijven of in één bepaald tijdperk plaatsen." „Afkomstig van de kanoniekredactie" beteekent voor hem: „toegevoegd na de Deuteronomische redaktie en vóór het ontstaan der Alexandrijnsche vertaling."

4) Blz 96.

5) Zie boven, blz. 603.

redactie overal op na-deuteronomischen, maar nog niet op hiërarchischen bodem.

Tot driemaal toe derhalve heeft het Richterenboek het licht gezien, eens vóór, eens bij 't begin en eens aan het einde van de Bab. ballingschap. Geheel zeker zijn deze tijdsbepalingen niet, maar toch hoogstwaarschijnlijk Zekerder zijn, althans voor mij, de redacties zelve. In drie gedaanten verscheen het boek; en deze drie edities hebben, als de tijdsbepalingen juist zijn, voldaan aan de behoeften van drie geslachten. Zoo weerspiegelt het nu achtereenvolgens, behalve den voortijd, welken het beschrijft, de geestesrichtingen, waaruit het voortgekomen is: de oud-profetische in het noorden, de deuteronomische van het zuiden, de na-deuteronomische in het vreemde land. De eerste wijst naar Jahve, Israël's redder en weldoener; de tweede dringt op trouwen, zuiveren Jahvedienst aan; de derde herinnert het jonge Israël aan het oude land met zijne gewijde historie. Mogen wij aannemen dat de laatste redactie, althans in hoofdzaken, op het einde der ballingschap plaats greep, dan beseffen wij licht, hoe groote beteekenis het boek in zijn geheel, niet het minst A en C, voor de zonen der weggevoerden had. Er waren punten van overeenkomst tusschen heden en verleden Ook het oude Israël was, vooral volgens B, één geweest in Jahve en door godsdienstige vereeniging. Intusschen ontbrak toen het eigenlijk volksbestaan; en weer was nu het woord vervuld: אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל! Doch hetzelfde verleden bevatte evenzeer beloften voor de toekomst. Want ook thans rees in het hart van velen de vraag: wie zal ons aanvoeren? wie leidsman zijn? Bij herhaling had de godspraak vroeger geantwoord: יְהוּדָה בַתְּחִלָּה, יְהוּדָה יַעֲלֶה. Nog bestond de koningsstam, al was hij in druk. Men mocht dus gelooven en hopen. De aanvang der historie was een heldentijd geweest; het einde kon dus niet zoo jammerlijk zijn. Nog klonk Jahve's woord tot vertroosting van zijn volk: „*zie, Ik heb het land in Juda's hand gegeven!*"

Amsterdam, Sept. 1881. J. C. MATTHES.

PROFESSOR NABER'S

TPITON TOYTO EPXOMAI.

„Invitor ut experiar id, quod ipsi Valckenaerio non nisi aegre concedebatur," schrijft de amsterdamsche hoogleeraar, die, nog niet zoo lang geleden, met de grieksche letterkunde ook de latijnsche te onderwijzen had, in de inleiding tot de, onder bovenvermelden titel, in vol. IX p. III der nieuwe reeks van de Mnemosyne, verschenen bijdrage. Of dergelijke „uitnoodigingen" een gunstig, dan wel een ongunstig teeken des tijds zijn? Beide zienswijzen kunnen verdedigd worden. Wie de eerste van dat tweetal voorstaan hebben ruimschoots gelegenheid om van de hedendaagsche grootere vrijzinnigheid te roemen, en van tot op de heugenis weggesleten bentgeest, wanneer beden uitgaan tot hen wier ongebeden arbeid te voren slechts mokkend en wrokkend werd aanvaard. De verdedigers daarentegen der andere meening mogen over een volstrekt niet minder onbeperkt domein beschikken, indien zij het willen betreuren dat een dergelijk uitzien naar handreiking n o o d i g is. Maar w o r d t dit laatste gevorderd, dan is het plicht haar te zoeken: en, vrijwillige of gezochte, ontbeerlijke of niet te missen gave, hooge waardeering komt toe aan veel in een stuk als dat van prof. Naber.

Onder de 91 daarin behandelde onderwerpen, in evenveel paragrafen verdeeld, zijn er minstens een twintigtal aangaande welker bewerking een „gelukkig geslaagd" de meest onvoldoende lof zou zijn. Oneindig méér verdienen velen daaronder. Van het „scherpe" kritische oog en de „fijnheid" des skalpels

geeft het getuigenis, wanneer (n°. VIII) uit het *δάνειον* van Matth. XVIII : 27, d. w. z. „een schuld uit l e e n i n g ontstaan," de onhoudbaarheid wordt aangewezen van van Koetsvelds schrandere, maar door dit enkele woord reeds volkomen gewraakte verklaring, volgens welke de onbarmhartige schuldenaar, uit de gelijkenis van dien naam, die niet minder dan „10.000 talenten" aan een „koning", of althands een „vorstelijk persoon", te verandwoorden had, — ten einde „eene zoo enorme schuld denkbaar" te maken, — een oostersch satraap of iets dergelijks zou moeten zijn: een pachter der belastingen b. v. (Gelijkenissen II 352). — Desgelijks toont zich de meesterhand, wanneer een hoogst eenvoudige en volkomen te rechtvaardigen kleine omzetting en letterverandering in Matth. XXVII : 20, (n°. X), aan het rechtsgeding voor Pilatus een dramatisch effect hergeeft, dat de euangelist meer dan hoogst waarschijnlijk heeft gewild, maar dat, door zoo goed als alle handschriften, aan zijn verhaal is ontnomen; en bovendien de houding van het sanhedrin vrij wat waarschijnlijker maakt: *οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεισαν τοὺς ὄχλους ἵνα* '*Ι η σ ο ῦ ν τ ὸ ν* Β *α ρ α β β ᾶ ν ἀ π ο λ ύ σ ω σ ι ν*, in plaats van: *ἵνα ἀιτήσωνται τὸν* Β*αραββᾶν, τόν δε* '*Ιησοῦν ἀπολέσωσιν*. — Hetzelfde mag worden staande gehouden van het schoone verhaal Luk. VII : 36 v. v. (n°. XIX), waarvan Naber doet opmerken, wat menigeen ten volle ontsnapt zal zijn, maar, eens in het midden gebracht niet meer te loochenen valt: dat het onmogelijk op de voorgestelde wijze k a n hebben plaats gehad; doch hetwelk hij redt, en eigenlijk nog schooner maakt, door het delgen van drie ontkenningwoordjens, terwijl hij den grond aanwijst des rechts om dat te doen. — Wederom geldt dat van het vervangen der dwaasheid *καθαρίζων* Mark. VII : 19 (n°. XV), door *θύραζε*; — en het niet minder ongerijmde *ἀμφοτέρων* Hand. XIX : 16 (n°. XXXVI) door *ἄφνω*; — van de emendatie *ἠλέησεν* voor *ἠγάπησεν* Mark. X : 21, (n°. XVI); — en die van Mark. X : 30 (n°. XVII), met de onzinnige belofte der h o n d e r d m o e d e r s in ruil voor de é é n e, die men ter wille des euangelies verlaten heeft, en de honderd akkers *μετὰ διωγμῶν*! ter vergoeding van den eenen, die voor Jesus' zaak werd prijs gegeven. — Bij uitstekendheid geslaagd zal ieder bevoegde de eenvoudige omzetting van *σῖτον* in *ἱστὸν* Hand. XXVII : 38 (n°. XLIX) moeten

noemen, waardoor, wat in het verhaal van Paulos' schipbreuk zoo nutteloos als onmogelijk was, tot iets mogelijks, verstandigs, ja noodzakelijks wordt gemaakt. — Opmerkingen als over den dubbelen ontkenningsvorm in het N. T. (n°. XI), en zijn dittografiën (n°. XXVI), of over de slordige vertalingen der vragen aan Petros in des hoogepriesters woning voorgelegd (n°. XXXII) getuigen van een belezenheid, en daarenboven een opmerkingsgave, die menige schriftvorscher, van beroep zelfs, zal benijden. — Veel meer van dien aart zou hier moeten worden bijgevoegd, wilde een lofspraak volledig wezen.

Bij zulk een arbeid echter treft het, — juist om wat hij uit die handen in zijn geheel had kunnen wezen, — te pijnlijker, indien daarin, niet „dit of dat", maar: óók zoovéél gevonden wordt, hetwelk 's dichters „nihil est ab omni parte beatum" op de meest storende wijze in herinnering brengt. Hoeveel goeds, hoeveel vernuftigs, hoeveel voortreffelijks zelfs in deze dertig bladzijden gegeven werd, daar blijft, helaas! plaats genoeg voor de vraag, of streng en trouw de belofte is nagekomen, onmiddelijk toegevoegd aan de uit de inleiding vermelde woorden: „illud tamen cavebo (,) quantum maxima industria potero (,) ne illotis manibus sacras paginas contrectavisse videar".

Van tal toch der door Naber aanbevolen emendaties valt het soms te betwijfelen: of zij dien naam verdienen; soms, — wanneer dit wel het geval kàn wezen, — of ze niet noodeloos-? soms zelfs: of ze ook gewettigd zijn?

Laat b. v. 's hoogleeraars vervanging van τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, in Jak. V : 7 door τὸν ἔτειον κ. τ. λ. (n°. LIII) op filologische gronden gerechtvaardigd kunnen worden, 't is toch niet genoeg haar eenvoudig aan te bevelen door een „τίμιον hic non satis intelligo", schoon τίμιος een zeer gebruikelijk adiectivum is, en zijn beteekenis „kostelijk", van de „vrucht der aarde" gebezigd, volkomen past in het emfatisch spraakgebruik, dat vooral Jakobos niet vreemd mag heeten. — Het getuige van het fijnste graecisisme wanneer de lezer vermaand wordt, Luk. VI : 45 (n°. XVIII): ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας te verstaan alsof er geschreven ware: ἐκ τῆς καρδίας ὥσπερ ἐξ ἀγαθοῦ θησαυροῦ. Maar 't is bedenkelijk dien raad te bouwen op grond der ontstentenis van de woorden τῆς καρδίας

in de parallele plaats Matth. XII : 35. Immers gaat bij Matth. aan dit: ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ van vs. 35 onmiddelijk, vs. 34, vooraf: ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ, zoodat die twee woorden, en nog wel in hetzelfde verband, eigenlijk bij hem niet ontbreken; terwijl daarenboven de hoogleeraar zeker Matth. XII : 35 allerminst zou willen lezen als stond daar: „de mond spreekt uit het hart als uit den (zijn) overvloed." — Zoo echter zijn er vele wenken. Luk. XI : 48 μάρτυρές ἐστε καὶ συνευδοκεῖτε is stellig minder juist dan Matth. XXIII : 31: ὥστε μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς ὅτι υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων (n°. XXV). Doch moet daarom Lukas ὡς geschreven hebben, gelijk de hoogleeraar wil? en kan καὶ niet even goed van hèm afkomstig zijn, als van dezen of genen slordigen afschrijver? Want dit, en niets anders, is toch de eigenlijke, de eenige vraag bij die kritîk, welker doel is den oorspronkelijken tekst des schrijvers te herstellen; — niet hem te verbeteren, wanneer hij kakografiën gaf. — 't Is volstrekt niet onmogelijk dat, Hand. XXVII : 40, voor τῇ πνεούσῃ (van den wind gebruikt), τῇ ἐπιούσῃ zou behooren te staan (n°. L). Doch waar schuilt het bewijs, dat de schrijver, in het midden eens verhaals waarin een storm voorkomt, van een „opstekenden wind" heeft melding gemaakt, en niet van den „wind (αὔρα) die toen reeds blies"? Immers aan τῇ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ te denken zal wel verboden worden door den aanhef van vs 39: ὅτε δὲ ἡμέρα ἐγένετο. Of zouden die schepelingen in nood, bij het aanbreken van den dag vermeld in vs. 39, naar den inham, dien ze zagen, hebben willen stevenen, om vervolgens eerst τῇ ἐπιούσῃ vs. 40, dus 24 uren later het zeil daartoe te hijschen? — II Tim. II : 21 (n°. LXXIX), geeft het voorgeslagene ἠγλαϊσμένον (adj. bij σκεῦος) zeker een „schitterender" zin dan het in alle codices voorkomende ἡγιασμένον. Maar is het genoeg de verandering aan te bevelen op grond: dat men het toch zeer verstaanbare, en geheel bijbelsche ἡγιασμένον „te dezer plaatse niet begrijpt?" Ἁγιάζειν, heiligen, is eenvoudig „afzonderen". Waarom zou dus εἰς τιμὴν ἡγιασμένον zoo vreemd wezen? Of, ware het dat, wat zou er aan te voeren zijn tegen de interpunctie: ἔσται σκεῦος εἰς τιμήν, ἡγιασμένον, εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ? — II Tim. IV : 11 (n°. LXXX) zou van Markos, wiens komst met verlangen werd te gemoet

gezien, ongetwijfeld veel nauwkeuriger gezegd worden *ἔσται γάρ μοι εὔχρηστος*, dan *ἐστὶ κ. τ. λ.* Maar, minder nauwkeurig, is het toch zeer gebruikelijk, ook van een afwezige, doch wiens hulp men vroeger genoten heeft, en met wien men hoopt hereenigd te worden, bijv. te zeggen: „hij is mijn rechterhand". — Rom. IX : 16 *ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ*, wenscht Naber (n°. LXVII) *θέλοντος* te vervangen door *εὔδοντος*. Waarom? Omdat *θέλειν* en *τρέχειν* niet tegenover elkander staan. Dit laatste is volkomen juist. Maar is die oppositie hier noodig? Heeft Paulos bedoeld dat het, ten opzichte der zaligheid, eenerlei is of iemand als een hardlooper de baan afrent, dan wel thuis zit te dutten? Zeker is zijn redeneering hier wanhopig genoeg voor de niet-papavers. Maar zóó diep als Naber behoeft men den schrijver van I Kor. VIII : 24—26 toch niet te vernederen. Of waar is wederom het bewijs, dat hij hier niet, veeleer dan een antithese, een klimax heeft verlangd? „Willen is iets. Vooral waar *θέλειν* gebruikt wordt en niet *βούλεσθαι*, wijl het laatste eigenlijk alleen het „overleggen" aanduidt, het „nog niet overgaan der neiging tot besluit", en die overgang juist door het eerstgenoemde werkwoord wordt uitgedrukt. Maar „loopen" is meer: wijl daardoor reeds uitvoering aan den wil gegeven wordt. Wat nu indien Paulos, wien het gebruik van beelden aan den circus ontleend volstrekt niet vreemd was, hier eenvoudig heeft willen zeggen: dat zoo min de, zelfs ernstige, wil als het werk des menschen, maar eenvoudig Gods genade de grond der zaligheid is?

Aldus voort te gaan zou niet moeilijk wezen. Indien Naber (n°. LVII) aanraadt I Petr. III : 6, voor het *Σάῤῥα . . . . . . ἧς ἐγενήθητε τέκνα* de gebiedende wijs *γενήθητε* te lezen: omdat 1 Petr. I : 15 voorkomt *ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε*, blijft het dood eenvoudig de vraag: of I : 15 iets te gebieden heeft over III : 6, en of III : 6 geen gezonden zin geeft, zonder die verandering? Dergelijke allegoriën waren toch, o. a. blijkens I Kor. X : 1—4, Gal. IV : 22 v. v., negentien eeuwen geleden, en bij die schrijvers niets vreemds. — Wanneer de hoogleeraar (n°. XXVII) opmerkt, dat bij Joh. VIII : 13 *σύ περὶ σεαυτοῦ μαρτυρεῖς*, het veronderstellende *εἰ* moet worden ingevoegd; of (n°. LXXIV), dat Gal. IV : 10, na des apostels

vraag πῶς ἐπιστρέψετε πάλιν κ. τ. λ., het onmiddelijk volgende ἡμέρας παρατηρεῖσθε κ. τ. λ., naar zijn wensch („malim"), behoorde te worden vervangen door den infinitief παρατηρεῖσθαι, is dit misschien wel mogelijk, desnoods wel wenschelijk. Doch waar blijft wederom de noodzakelijkheid? Bijbelschrijvers, vooral die des N. Vs., zijn, in den regel, geen stylisten. Maar ook zonder daarop te wijzen mag toch herinnerd worden: 1°. dat Joh. VIII : 13, zelfs bij ontstentenis van εἰ, een goeden zin oplevert, hortend, stootend, — dat is waar, — doch daarom juist tevens geheel johanneïsch: „Gij geeft getuigenis aangaande u zelven. Uw (= die) getuigenis is (daarom) niet waar (= geldig)"; en 2°. dat de indicativus παρατηρεῖσθε, Gal. IV : 10, zonder eenige moeite kan worden gerechtvaardigd, indien hier zelfs van rechtvaardiging sprake mag zijn. Want wat is de zaak? Vs. 9 heeft de apostel zijn ἀνοήτοις Γαλάταις (III : 1) de vraag voorgelegd wat hen tot hun onverstand heeft gedreven? Hoe nu indien hij, als grond tot dit onderzoek, onmiddelijk, vs. 10, de vermelding laat volgen van het feit waarvan het uitgaat?

Doch daar zijn tegen Nabers arbeid ernstiger bedenkingen. Hij slaat inlasschingen voor, als Hand. XXIV : 3, I Petr. II : 18, Openb. XIII : 5, en uitlatingen, bijv. I Petr. V : 8, Openb. XVI : 6, waarbij lastige vragen oprijzen. — I Petr. V : 8 (n°. LVIII) kan διάβολος niet goed gemist worden, wijl de lezers anders wel eens zeer onzeker hadden kunnen zijn wie eigenlijk die bepaalde ὁ ἀντίδικος ὑμῶν was, welke, ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ. Toch wil de hoogleeraar die bijvoeging gedelgd hebben: maar zonder op te geven waarom. — Omgekeerd geeft een beroep op het σημεῖα, Openb. XIII : 13, XVI : 14, alib., als object aan ποιεῖν toegevoegd, volstrekt geen recht om ook XIII : 5 (n°. LXXXIX) dit woord σημεῖα in te schuiven. Immers het ποιῆσαι, te dezer plaatse, heeft zoo min een obiect noodig als het ἐγώ εἰμι, Joh. VIII : 58, XVIII : 5 bijv., een prædicaat. Aan „het beest" (Openb. XIII : 1) was, vs. 5, „een mond gegeven „om groote dingen en godslasteringen te spreken, en ἐξουσία „ποιῆσαι μῆνας τεσσαράκοντα δύο": derhalve „de macht", niet, - waaraan natuurlijk niemand denkt, — om twee en veertig maanden te maken, maar: „om dat" t. w. het βλασφημεῖν — (reeds de statenvertalers hadden het leelijke doch juiste „zulks"), —

„twee en veertig maanden lang te doen." Welk recht is er nu weder voor die inlassching? Nog daargelaten dat zelfs geheel dit ποιῆσαι niet slechts overbodig, maar zelfs twijfelachtig is, daar de eene der beide meest afdoende codices, de Vaticaansche, eenvoudig heeft καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία μῆνας τεσσαράκοντα καὶ δύο: en daaraan werd voor (het verloop van) 42 maanden macht gegeven." — Eindelijk, om nog slechts één voorbeeld aan te voeren, is het ontegenzeggelijk dat Nabers lezing van Openb. XVI: 6 (n°. XC), door de verwijdering van αὐτοῖς δέδωκας, veel eleganter wordt. Maar maakt de Openbaring aanspraak op elegantie? Of gaat door het behoud dier logge woorden de zin verloren?

Dergelijke veranderingen voor te slaan doet meer denken aan het verlangen om een schooneren tekst te verkrijgen, dan om tot de kennis van den waren, den juisten oorspronkelijken te komen. Maar dit laatste wordt uitsluitend door de bijbelkritîk gevorderd en dit schijnt hier te zijn voorbij gezien. Dit, en daarenboven dat tot diè kritîk nog wel op een en ander moet worden gelet dat buiten rijke belezenheid, groote kennis van het grieksch, en scherp vernuft omgaat.

Niets meer dan een eenvoudige lapsus calami zal het wezen, — al geschiedt het ook tot tweemalen toe, pp. 293 en 295, — wanneer zonder eenige opgaaf van reden, — want de codices verschillen, — in de overigens zoo uitstekend geslaagde emendatie van Hand XXVII: 38, de bemanning des bodems waarmede Paulos schipbreuk leed, van 276 (vs. 37), op 76 wordt teruggebracht. Maar wat is het, wanneer een man als Naber den tweeden brief aan de Thessalonikers en dien aan Titos paulinisch acht? hetgeen toch in LXXVIII, LXXX en LXXXI geschiedt? — Wat, indien hij, op soortgelijke wijze (n°. LXXI) den eersten brief aan de Korinthers emendeert uit dien aan de Filippiërs? — Wat, indien hij coniecturen aanbeveelt op grond: dat daardoor betere harmonie verkregen wordt tusschen Paulos en het Boek der Handelingen, waarvan n°. LXX een voorbeeld aanwijst? — Wat, indien dit Boek der Handelingen zelf (n°. XXXIX en XLIX) kortweg aan Lukas wordt toegekend? — Wat, indien dit jong, en om geschiedenis zich luttel kreunend geschrift wordt aangevoerd ten bewijze dat de, van al

wat uitheemsch was zoo afkeerige, orthodoxe jerusalemsche joden grieksch zouden hebben gesproken? — de niet vermelding van een tolk, in het verhoor bij Pilatus, — een argumentum e silentio dus, — dit nader moet bevestigen? — en zelfs aan den gemeenen moedwil, Matth. XXVII 47 vermeld, een grond wordt ontleend voor de bewering dat velen dier joden het arameesch niet machtig waren? zooals n°. XXXIX gebeurt.

Over drie der voorgeslagen veranderingen zij nog een eenigszins uitvoeriger woord vergund.

Hand. XXII : 23 (n°. XL) wordt in bedenking gegeven *ῥιπτούντων τὰ ἱμάτια* te vervangen door *ῥηγνύντων τὰ ἱμάτια*. Op zich zelf mogelijk genoeg. Waarom echter noodig? Niet omdat *ῥίπτειν* met dit obiect den hoogleeraar hinderen zou, gelijk het dan ook trouwens elders voorkomt; maar omdat het hem vreemd voorkomt dat de joden dit, — en bij de daar vermelde gelegenheid zouden hebben gedaan. Zóó alléén worden des hoogleeraars woorden begrijpelijk: „de hoc more vestes proiiciendi nihil alibi me legere memini"; en zóó ook alléén heeft zijn beroep op Matth. XXVI : 65 o. a. beteekenis. Want werkelijk scheurden de Joden hun kleederen, ten teeken van rouw, verontwaardiging, afgrijzen enz., en wierpen ze die daarvoor niet weg. Maar is hier niet iets anders? Toen, bij een vroegere gelegenheid, de jerusalemsche fanatikers Stefanos zouden steenigen, *οἱ μάρτυρες ἀπέθεντο τὰ ἱμάτια αὐτῶν* (VII : 58). Dit was wel slechts een „afleggen", nog geen bepaald „wegwerpen". Maar zeer bedaard zal dit „afleggen" ook toen wel niet in zijn werk zijn gegaan. Op dit verschil tusschen *ἀποτίθεσθαι* en *ῥίπτειν* zal dus geen al te groote nadruk mogen worden gelegd. Doch nu was juist onmiddellijk aan het hier (vs. 23) verhaalde, vs. 20, een herinnering voorafgegaan van het met Stefanos gebeurde, en van Paulos' bewaking der door de getuigen afgelegde kleederen. Hoe nu indien hier eens de reminiscenz, — al was het ook slechts naar des verhalers voorstelling: want meer gelden deze verhalen niet, — gewerkt had? — indien de jerusalemsche joden, wier eerbied voor het romeinsch gezag niet al te groot was, soms in het hoofd hadden gekregen, zelfs in tegenwoordigheid van den legaat, een lynchwet uit te voeren? — aan Paulos te doen wat hij had helpen doen aan Stefanos? —

en daarom begonnen waren met hunne kleederen „weg- of af te werpen"? Onmogelijk is een dergelijke toedracht van zaken niet. Maar wel wordt door haar die kleur te geven, door het gebruik van ῥιπτούντων dus, het tafreel veel meer dramatisch. En op dit effect werkt deze, om geschiedenis zich luttel bekommerende, schrijver zonder eenige tegenspraak.

De tweede opmerking geldt des hoogleeraars coniectuur op I Thess. II: 8 (nº. LXXVII). Hij wraakt het daar dat „editores batavi" tegen het gezag van zoo goed als alle codices van beteekenis in, ὁμειρόμενοι vervangen hebben door ἱμειρόμενοι. Niet echter alsof hij het, zelfs in goede woordenboeken niet voorkomende, barbarisme ὁμειρόμενοι in bescherming nam: maar omdat hij de lezing der „batavi" een „male sana coniectura" acht, waarvoor hij een gezondere heeft in de plaats te stellen. Hij wenscht nl. voor ΟΜΕΙΡΟΜΕΝΟΙΥΜΩΝ te lezen ΟΥΦΕΙΔΟΜΕΝΟΙΗΜΩΝ, en wel op grond dáárvan dat, onmiddelijk te voren (vs. 7), de apostel zich vergeleken heeft met een voedster, die het toevertrouwd telgjen koestert op haren schoot; en het dus zeer gepast ware („quid igitur si Paulus scripsit") indien die betuiging gevolgd werd door een οὕτως, οὐ φειδόμενοι ἡμῶν ηὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον κ. τ. λ. ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς. Hij wil dus blijkbaar in dit verband een zeer sterke uitdrukking. Wie zou haar niet met hem verlangen? Maar die sterke uitdrukking wordt door de batavi editores in veel hoogere mate en langs veel eenvoudiger weg verkregen. Ἱμείρεσθαί τινος toch, — het homerische, door Herodotos en Sofokles in de beteekenis van „met innigheid, met brandende begeerte naar iets of iemand verlangen", gebruikte medium, het „sich sehnen" der duitschers, drukt oneindig meer uit dan een οὐ φείδεσθαι (ἑαυτοῦ) ὑπέρ τινος. Immers of een werkelijk innige liefde, een groote verkleefdheid, kan vorderen dat men, voor haar voorwerp, zich zelven niet verschoone, niet spare: dit zich zelven niet sparen is, omgekeerd, nog volstrekt geen altijd afdoend bewijs der aanwezigheid van die innige liefde, die sterke gehechtheid. Onwillekeurig schiet daarbij het καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμα μου ἵνα καυθήσομαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι van 1 Kor. XIII te binnen. Onwillekeurig: hoe mogelijk het is dat iemand uit plichtgevoel, zich zelven niet ontziet, niet verschoont, niet spaart,

zich zelven prijs geeft voor iets dat zijner zorg is opgedragen, doch dat hij, om zeer gegronde redenen, niet lief kan hebben. Begrijpelijk ware een held die ne ossa quidem aan een ondankbaar vaderland gunde, en toch, uit eerbied voor zich zelven, ter wille van dat vaderland, den dood zich wijdde. Is nu „liefhebben" meer dan „zich niet sparen" en „vurig verlangen" wel een der hoogste vormen of openbaringen der liefde, dan moet *ἱμείρεσθαι* stellig veel sterker zijn dan *οὐ φείδεσθαι*. En wenscht nu Naber in 1 Thess. II : 8 iets zeer sterks, en is een *ἱμειρόμενοι ὑμῶν* sterker dan zijn *οὐ φειδόμενοι ἡμῶν*, waarom dan stelt hij een emendatie, die de verandering van drie letters vordert: M in ΥΦ, P in Δ, en Υ in H, boven een andere, welke meer nog dan de zijne geeft, door de enkele verandering eener O in een I? — Opmerking verdient het bovendien dat het barbaarsche *ὁμειρόμενοι* óók voorkomt in de vertaling van Job III : 21 door de LXX volgens den Alex. codex, en Symmachos' recensie van Psalm LXII (LXIII) vs. 2; waar, in beide gevallen, het hebreeuwsche werkwoord op het uitstekendst wordt weêrgegeven door *ἱμείρεσθαι*, zooals andere codices dan ook hebben.

De derde opmerking betreft een niet minder bedenkelijke verandering Bijna onmiddelijk na de, reeds tweemalen en nog niet genoeg geroemde, meesterlijke genezing van Hand. XXVII : 38, (n°. XLIX), wordt (n°. LI) gelezen: „Statim in vicinia me advertit Act. Apost. XXVII : 41: *ἡ μὲν πρῷρα ἐρείσασα ἔμεινεν ἀσάλευτος, ἡ δὲ πρύμνα ἐλύετο ὑπὸ τῆς βίας τῶν κυμάτων*. Præstat nisi fallor *ἐσαλεύετο*. Sic demum oritur in duplici sententia iusta membrorum oppositio." — Helaas, wat kunnen nabuurschappen lastig en gevaarlijk zijn! Zeker geeft de tegenstelling *ἀσάλευτος* en *ἐσαλεύετο* een prachtige rhetorische figuur. Maar, — behalve dat het den schrijvers des N. Vs. dáárom al zeer weinig te doen was, — zijn stijleffecten door kunst- en vliegwerk verkregen juist niet de meest aanbevelenswaardige. Deze nu? 'Ασάλευτος is „bewegingloos", de toestand van iets, (hier den voorsteven van een schip,) dat beklemd is geraakt. Wat zal daardoor dien bodem geschieden? Wordt daardoor de achtersteven vlot, of komt hij er zelfs maar door in beweging, *σαλεύεται ἡ πρύμνα*? Ja: hij wordt daardoor, als in het hier gestelde geval, soms „.... opgeheven." Maar ...

daarna? Niet meer in staat tot verdere beweging, hoe gering ook, zelfs niet meer om meê te geven aan „het geweld der baren", moet het achterschip voor, of door dat geweld, *ὑπὸ τῆς βίας τῶν κυμάτων*, bezwijken. Het „breekt", het „slaat uiteen", *λύεται*.

Zijn deze „odiosi .... imperitorum clamores, qui, quum nihil legere soleant præter vernaculam Codicis interpretationem, ne suspicari quidem possunt quam innumera vitia sese in textum insinuaverint"? welnu, dàn transeant cum cæteris! — Indien daarentegen iets beters, ze zullen misschien als zoodanig worden erkend door mannen die gaarne zich gorden „ad Herculeum laborem et æternum bellum adversus monstra quæ .... incuria peperit."

Alkmaar, Augustus '81. VAN HEIJST.

VERKLARING VAN EEN PAAR LOCI PAULINI.

I Kor. 15 : 45.

Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.

Uit het verband blijkt, dat Paulus hier niet gedacht heeft aan de geestelijke herschepping van den mensch, die van Christus uitgaat. Er wordt gehandeld over de herleving van het lichaam. Wat hij bedoelt, heeft hij Rom. 8 : 10, 11 uitvoeriger en duidelijk gezegd. De zegen, dien hij aan Christus toeschrijft, hangt nauw samen met de rechtvaardiging door hem teweeggebracht, en daarop zinspeelt hij ook nu, als hij vs. 56 de wet „de kracht der zonde" noemt en vs. 22 de heerschappij van den dood afleidt van Adam. Was toch Adam, die voor de menschen de bron van physisch leven geweest was, voor hen ook een oorzaak des doods geworden (Rom. 5 : 12); nu Christus voor hen den dood geleden had, waren allen, die in hem geloofden, gerechtvaardigd, omdat zij nu geacht konden worden den dood, die de vloek der wet was, ondergaan te hebben. Wel bleef hun lichaam sterfelijk, maar hun πνεῦμα, hun geestelijk wezen, dat anders mede aan den dood prijs gegeven zou zijn, was nu daaraan ontrukt, het was ζωὴ διὰ δικαιοσύνην geworden, wegens die verkregen gerechtigheid Gods weder in den toestand van leven gekomen, en zoo volkomen had daarbij de dood de nederlaag geleden, dat God nu ook dat gestorven lichaam zou levend maken (ζωοποιήσει), evenals hij dat van Christus had opgewekt, omdat de geest van Christus, die de geest van God is, door het geloof in hen woning had gemaakt. Al schijnt Paulus nu dit πνεῦμα van Christus

niet beschouwd te hebben als de immanente kracht, die het doode lichaam van den mensch herschept, daar hij ook de herleving van Christus zelven toeschrijft aan een opwekken van hem *ἐκ νεκρῶν* door God, hij heeft het toch wel aan den aard van dat *πνεῦμα* toegeschreven, dat nu het nieuwe lichaam een heerlijker, een *πνευματικόν* wordt (vgl. vs. 49). Ligt dan in dat *ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* niet opgesloten, dat de mensch door Christus veel heerlijker wordt dan hij door Adam geworden zou zijn, al had die niet gezondigd? Vgl. vs. 46.

II Kor. 10 : 7.

Τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε; εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι, τοῦτο λογιζέσθω πάλιν ἀφ' ἑαυτοῦ, ὅτι καθὼς αὐτὸς Χριστοῦ, οὕτω καὶ ἡμεῖς.

Met dit vers vangt Paulus een uitvoerige verdediging zijner apostolische waardigheid aan, en de tegenstanders, die hij daarbij bijzonder in het oog heeft, zijn, zooals men doorgaans te recht aanneemt, die mannen, die zich *οἱ Χριστοῦ* noemden (I Kor. 1 : 12), daar zij eigenlijk de ware volgelingen van Christus zouden zijn, en alle anderen, niet alleen zij, die zich op Paulus of op Apollos beriepen, maar ook de Petriners, dien titel of in het geheel niet of niet met volle recht zouden verdienen te dragen [1]). Het is met het oog op hen, dat hij aan zijne lezers vraagt: *τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε;* d. i. „let gij op, hecht gij godsdienstige waarde aan hetgeen in het oog valt [2])?" Deze vraag zou geen doel hebben, indien zij niet in nauw verband met het volgende stond, en dat kan, naar

---

1) Soortgelijke spreekwijze treffen wij nog aan, als de confessioneelen zich zelven „Gods volk" en „de Christenen" noemen, in onderscheiding niet alleen van de modernen en de evangelischen, maar ook van de ethisch-orthodoxen.

2) *Τὰ κατὰ πρόσωπον*, het tegenovergestelde van *καρδία* (II Kor. 5 : 12), is nauw verwant met het *κατὰ σάρκα*, het zonder *πνεῦμα* van Christus zijn, waarvan Paulus kort te voren (vs. 3) verklaard had afkeerig te zijn.

het mij voorkomt, alleen hierin bestaan, dat hij daarmede den maatstaf aangaf van deze getuigenis, die sommigen zich zelven gaven. Dat volgt ook uit het nadrukkelijke καθὼς . . . οὕτω [1]). Welnu! wil Paulus zeggen, „zoo dan iemand onder u, die zóó oordeelt, dus, zoo dan iemand op die gronden van zich zelven vertrouwt, dat hij Christus toebehoort, dan bedenke hij ook dit van zelf [2]), dat evenals, d. i. op dezelfde gronden als hij dus Christus toebehoort, wij dit ook doen," m. a. w., dan kunnen wij dezelfde aanspraken laten gelden. Doch hij, Paulus, heeft een hooger roem (vs. 8). Het is de geestelijke macht, die Christus hem verleend heeft om de gemeenten — niet, te verstoren, zooals de Christiners en anderen doen, die in zijn arbeidsveld indringen en het bederven, maar — op te bouwen, en die hij ook blijkens hunne eigene getuigenis, dat zijne brieven zoo gewichtig en krachtig zijn, en niet minder blijkens hetgeen hij zonder door iemand daarin voorgegaan te zijn onder hen tot stand gebracht heeft, bezit. Maar wat zijn nu die uitwendige voorrechten, die hij zich zelven evenals de Christiners kon toekennen? Hij komt er 11 : 18 vv. op terug, waar hij zijn tegenstanders beschrijft als zulken, die roemden κατὰ τὴν σάρκα, en verzekert, dat hij dit des noods ook zou kunnen doen. En dan noemt hij vs. 22, 23 deze vier zaken op, waarop zij zich plachten te verheffen. Daar dit natuurlijk zaken waren, die in het oog vielen, mag men b. v. bij σπέρμα Ἀβραάμ niet denken aan geestelijke verwantschap. Maar dit was hun roem, dat zij Ἑβραῖοι waren, d. i. Hebreeuwsch kenden en spraken, dat zij Ἰσραηλῖται waren, d. i. tot het volk Israëls behoorden, en wel, dat zij of hunne vaderen dit niet door inlijving waren geworden, maar dat zij σπέρμα Ἀβραάμ waren, d. i. echte afstammelingen van den man, dien God voor zijn volk uitverkoren had tot stamvader en hoofd. Zij waren dus volbloed Joden, van onvervalscht ras, en die als zoodanig zich ook recht toeschreven op de beloften door God aan Abraham gedaan. En buitendien wezen zij daarop, dat zij διάκονοι Χριστοῦ waren. Dat zou, dunkt mij, bij het vorige en in het

---

1) Vgl. o. a. Luc. 11 : 30, 17 : 26, II Kor. 1 : 5.

2) Πάλιν slaat op het λογίζεσθαι, dat in het πέποιθεν ἑαυτῷ opgesloten ligt.

geheele verband slecht passen, indien daarmede nu een gezindheid en de richting van een aan Christus gewijd leven werd bedoeld. Het is veeleer een titel, waarop zij aanspraak maakten, een waardigheid, die zij zich toeschreven, en zien wij 3 : 1, dat de tegenstanders van Paulus zich brieven van aanbeveling lieten geven, dan blijkt daaruit, dat zij met zeker gezag bekleed waren. Zulk een soort van gezaghebbend ambt beweerden ook de Christiners te bezitten, als zij zich *διάκονοι Χριστοῦ* noemden, en werden zij als zoodanig door anderen erkend, dan is het ook geen ironie, wanneer Paulus dit stilzwijgend laat gelden. Had deze nu 10 : 7 verklaard, dat hij op denzelfden grond „van Christus" heeten kon als zij, hij zegt ook hier, dat hij er zich mede op zou kunnen beroepen, dat hij Hebreër, Israëliet en zoon Abrahams was, maar maakte hij mede aanspraak op den naam van *διάκονος Χριστοῦ*, hij wijst nu op het veel grooter lijden, dat hij in de vervulling zijner taak te ondergaan heeft, als een veel krachtiger grond van recht, dat hij op dien titel kon laten gelden. Was Christus toch door lijden tot heerlijkheid gekomen, dan was ook het lijden om zijnentwil een onderpand, dat men hem toebehoorde (Rom. 8 : 17, II Kor. 4 : 10, 11). Maar wie waren het nu, die deze Christiners steunden? Het is opmerkelijk, dat Paulus in deze apologie tweemalen (11 : 5, 12 : 11), bijna met dezelfde woorden, verklaart, dat hij meent *μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων*. Dat hij daarbij aan de Jerusalemsche apostelen denkt, lijdt dunkt mij geen twijfel. Het ware toch niets beteekenend en zelfs bespottelijk geweest, als hij de verzekering had afgelegd, dat hij meende *in niets* achter te staan bij en dus minstens gelijk te zijn aan de leiders der Christiners, die hij N. B.! 11 : 15 satansdienaars noemt. Dit treedt nog meer in het licht, als hij er 12 : 11 bijvoegt: *εἰ καὶ οὐδέν εἰμι*, wat tegenover zulke partijhoofden wel allerminst te pas zou komen. En gaat hij daar vs. 12 voort met te wijzen op de *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου*, die zijne werkzaamheid had opgeleverd, dan is het ook klaar, dat hij het *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* niet in overdrachtelijken maar in eigenlijken zin bedoeld had en gesproken van zulken, die apostelen mochten heeten. Het *ὑπερλίαν* is natuurlijk niet ernstig gemeend. Maar de Jerusalemsche apostelen werden daarvoor door zijne tegenstanders

gehouden. Wij zouden dat weergeven door de vertaling: „*die* uitstekende apostelen!" Evenzoo spreekt hij Gal. 2 van hen als van *οἱ δοκοῦντες* of *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι*. Daaruit volgt echter niet, dat hij zelf hun geen achting toedroeg. Alleen dit blijkt er uit, dat hij het onbillijk en ergerlijk vond, dat men hen in tegenoverstelling van hem zoo ophemelde. Nu zou men kunnen vragen, hoe de Christiners zich zoo op de Jerusalemsche apostelen beroepen konden, daar zij zich toch onderscheidden van *οἱ Κηφᾶ*, en het dus met Petrus niet eens waren. Maar als hij hier spreekt van *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, dan volgt daaruit niet, dat hij juist dezelfde mannen bedoelt, die Gal. 2 *στύλοι* genoemd worden, want gene qualificatie drukt het oordeel der Christiners, deze dat der Jerusalemsche gemeente uit. Er ligt echter in beiden een tegenstelling van de echte, door Jezus opgeleide apostelen met hem, die zich opgedrongen zou hebben. Doch buitendien, wij weten uit Gal. 2 : 12, 13, dat er waren, die het meer met Jacobus hielden dan met Petrus, ofschoon zij toch niet zullen ontkend hebben, dat de laatste evenzeer door Jezus geroepen was. Wat belette dan de Christiners om van de twaalven in het algemeen met ingenomenheid te gewagen, al beweerden zij, dat Petrus den geest van Christus niet zoo zuiver en goed gevat had en opvolgde als andere apostelen en zij zelven, en dat dezen en zij dus eerst met volle recht *οἱ Χριστοῦ* heeten konden? Dit steunen van hen op het gezag der Jerusalemsche apostelen is dan ook een bewijs tegen het gevoelen van sommigen, waarvoor trouwens geen positief bewijs kan worden geleverd, dat de Christiners een soort van illuminaten geweest zouden zijn, die zich voor allerlei vreemde meeningen, die zij koesterden, op stemmen van God of van Christus zouden beroepen hebben [1]). Er blijkt integendeel uit, dat zij mannen van de traditie waren, en traden zij op als *διάκονοι δικαιοσύνης*, ofschoon Paulus daarin van zijn standpunt niets dan een satanische vermomming kon zien (11 : 15), dan drongen zij ook met nadruk aan op hetgeen hun de ware gerechtigheid toescheen. Maar juist uit dat oordeel van Paulus volgt, dat het de strenge joodsche wets-

1) Dit wordt o. a. nog verdedigd door K. Wieseler, *Zur Gesch. der N. T. lichen Schrift*, 1880, S. 37 ff.

opvolging was, waarvoor zij ijverden, dat de Jezus, dien zij predikten, de geest, dien zij bevorderden, en het evangelie, dat zij aanbevalen, in lijnrechten strijd met hetgeen de Korinthiërs van Paulus ontvangen hadden (vs. 4), een Jezus, een geest en een evangelie waren van echt wettischen stempel, en dat hetgeen waarom zij Petrus veroordeelden, dit moet geweest zijn, dat die in de handhaving der wet veel te flauw, veel te weinig consequent was. Zij zouden aan dat zuivere bloed en dat zuivere Hebreeuwsche karakter, dat zich ook in het bewaren der taal toonde, niet zulk een hooge en beslissende waarde gehecht hebben, indien zij ook maar in het allergeringste een afwijking van de wet hadden kunnen dulden. Zij hebben dus van de Joden hoofdzakelijk daarin verschild, dat zij Jezus voor den Messias hielden, die de herstelling van het diep vernederd volk en zijn opvoering tot het hoogste geluk zou te weeg brengen, en die daarvoor allen opriep tot trouwe vervulling der wet. En hebben zij dat heil ook voor heidenen toegankelijk geacht, zooals wij wel moeten aannemen, omdat zij anders alleen die Paulinische Christenen, die Joden van geboorte waren, moesten hebben trachten te bekeeren, waarvan geen spoor is, dan hebben zij waarschijnlijk de besnijdenis voor hen nog noodzakelijk geacht. Dat Paulus hiervan niet met name spreekt, is hiertegen geen bewijs. Of waar had hij er dan volstrekt van moeten spreken? Wat wij van hunne richting en leeringen weten, berust in het geheel meer op enkele gegevens dan op beschrijvingen. En ik zie daarom niet in, met welk recht men doorgaans zegt, dat de Judaïsten hunne eischen reeds gewijzigd hadden, en de besnijdenis, die zij in Galatië nog op den voorgrond plaatsten, te Korinthe hadden laten varen.

Indien het juist is, wat ik vroeger [1]) heb in het midden gebracht, dat de Apocalypticus de brieven aan de Korinthiërs gekend heeft, en ook onder den indruk van de wijze, waarop Paulus II Kor. 11 de Christiners gequalificeerd had, aan zijn afkeer van de Nicolaïeten of Paulinisten heeft lucht gegeven, dan moet die auteur, zoo hij al niet tot de Christiners behoord heeft, toch veel sympathie voor hen gevoeld hebben. Werke-

1) *Theol. Tijdschr.*, 1878, bl. 84 vv.

lijk staat dan ook een zuivere Israëlietische afkomst bij hem hoog aangeschreven, wanneer hij eerst na de vestiging van het hemelsche Jerusalem de bladeren van den boom des levens doet strekken tot genezing der heidenen, en hun dus vóór dien tijd in de gemeente geen wettig burgerrecht toekent (22 : 2, vgl. 21 : 24). Maar is nu die auteur — wat wij onbeslist laten — de apostel Johannes geweest, dan heeft nevens Jacobus, den broeder des Heeren, hij zeker niet de laatste plaats ingenomen onder die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, waarop zij zich zoo gaarne beriepen. Wat de noodzakelijkheid der besnijdenis betreft, zouden zij dit echter niet hebben kunnen doen, daar die te Jeruzalem niet werd beweerd (Gal. 2 : 3).

Dordrecht, Augustus 1881. A. H. Blom.

BOEKBEOORDEELINGEN.

L'apôtre Paul. Esquisse d'une histoire de sa pensée, par A. Sabatier, prof. à la Faculté de théol. prot. de Paris. 2e édit. revue et augmentée. Paris, 1881.

Het bespreken van een boek als het bovengenoemde heeft zijn eigenaardige moeilijkheid. Het onderwerp, dat het behandelt, verdient om zijn hoog gewicht het ernstigste onderzoek, maar het levert ook zoovele vraagstukken van allerlei aard op, dat men in gevaar verkeert om zich te veel in bijzonderheden te verliezen, en te uitvoerig te worden. Men is daarom verplicht zich te bepalen tot hetgeen de auteur zich ten hoofddoel heeft gesteld, en te overwegen, of en in hoever hij dat heeft bereikt. Zooals uit den titel blijkt, heeft Sabatier in het licht willen stellen, op welke wijze zich het evangelie van Paulus ontwikkeld heeft. Is hem dit gelukt?

Een kort overzicht zijner studie moge voorafgaan.

Nadat hij in een Inleiding zijn onderwerp behoorlijk toegelicht en gerechtvaardigd heeft, wijdt hij zijn 1e boek (p. 1—73) aan „Les origines de la pensée de Paul," daar hij terecht van oordeel is, dat de ontwikkeling eener geestelijke beweging bepaald wordt door de wijze van haar ontstaan, en behandelt vervolgens in het 2e, 3e en 4e boek de drie tijdperken, waarin hij de geschiedenis van die „pensée" van Paulus verdeelt, terwijl hij ten slotte in het 5e (p. 249—318) het theologisch systeem van Paulus, dat dan uit hare ontwikkeling geboren is, uiteenzet. En vraagt men nu, welke die drie tijdperken zijn, dan kunnen wij niet beter doen dan te verwijzen naar de op-

gave daarvan in de Inleiding (p. XV), met bijvoeging van de omschrijving daarvan vroeger gegeven (p. X):

„PREMIÈRE PÉRIODE, dominée par l'activité et les préoccupations missionaires. — *Paulinisme primitif.* De la conversion de Paul à l'épître aux Galates. *Documents:* les discours missionaires du livre des *Actes*, les épîtres aux Thessaloniciens. C'est la jeunesse de la pensée de l'apôtre.

DEUXIÈME PÉRIODE, dominée par la lutte acharnée contre les judaïsants. — *Paulinisme des grandes luttes.* De l'épître aux Galates à l'emprisonnement de Paul. *Documents:* les épîtres aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains. C'est l'âge viril et héroïque de sa pensée.

TROISIÈME PÉRIODE, dominée par l'apparition de l'ascétisme gnostique. — *Paulinisme des derniers temps.* Du commencement de sa captivité à sa mort. *Documents:* les épîtres à Philémon, aux Colossiens, aux Ephésiens, aux Philippiens [1]), le récit parallèle des Actes des Apôtres (*Actes* XX à la fin) et surtout le discours de Milet. C'est l'âge de pleine et forte maturité."

Wij laten de onderscheidene vrij onbepaalde qualificaties dezer tijdperken daar, en evenzoo dat opdagen van het gnosticisme en zijn bestrijding door Paulus, want die quaestie is te groot dan dat wij ze thans zelfs maar zouden durven aanroeren. Ook de brieven, waaruit Sabatier de geschiedenis van die 3e periode put, bespreken wij dus niet. Wij beperken ons tot de 1e, die, zooals ieder zal toestemmen, de meeste opheldering behoeft, en waarvan buitendien de auteur een eigenaardige opvatting heeft. Daar echter de kennis van het oorspronkelijke Paulinisme allernauwst samenhangt met die van zijn ontstaan, moeten wij eerst nagaan, hoe Sabatier dit tracht te verklaren.

Wat Paulus kenmerkt — dit is de gedachtenloop van Sabatier — is zijn „passion de l'absolu (p. 33),' die hem tot consequent denken drijft, de volmaaktheid in het Jodendom doet zoeken, en, nu die Christelijke secte de schoone toekomst, die aan Israël beloofd was, dreigt te verstoren, deze tot het uiterste

1) De Pastoraalbrieven, wier Paulinischen oorsprong Sabatier in zijn 1e uitgave nog verdedigd had, houdt hij thans voor onecht (p. 239 svv.).

doet vervolgen. En diezelfde „passion" houdt ook zijn oog open voor zijn eigen gebrek in de betrachting der wet en vervult hem met zelfverwijt. Maar nu verschijnt hem Christus — en wij hebben dit objectief op te vatten, — daardoor wordt die „le principe de la nouvelle conscience et de la nouvelle vie de l'apôtre (p. 52)." Christus toch zijne hoorders oproepende tot geloof in hem, had zich zelven gesteld in plaats van de wet (p. 11), en had hij door zijn kruisdood en opstanding al het nationale en particularistische van de vleeschelijke Messiasidée der Joden te niet gedaan, hij trad nu in de ziel van den geloovige als een nieuw levensbeginsel (p. 12, 52 s.).

Ik geloof, dat ik het gevoelen van den auteur juist heb wedergegeven, maar moet tevens verklaren, dat het mij niet duidelijk is. Ik begrijp niet, hoe het in den geloovige een nieuw, zedelijk levensbeginsel kon wekken, of hij al zich aan Christus hechtte in plaats van aan de wet, zelfs al dacht hij zich daarbij een Christus, die gestorven was en opgestaan [1]), tenzij die Christus zelf naar zijn innerlijk, zedelijk-godsdienstig leven wezenlijk verschild had van de wet, en hij hem in dat opzicht hoog had leeren waardeeren; maar of en in hoever dit het geval geweest is, blijkt bij den auteur niet. Het geeft toch niets, of hij p. 11 zegt, dat Jezus zich „tot een voorwerp van het geloof en de liefde stellende een nieuwe gerechtigheid teweegbracht (inaugurait)," en als hij nu een wetsartikel ontmoette, dat streed met het nieuwe beginsel, dit eenvoudig ter zijde stelde. Wij kunnen toch door „beginsel" alleen verstaan een groote, het geheele leven beheerschende gedachte, en wil men populair gesproken Christus zelf zulk een beginsel noemen, dan kan het alleen zijn, omdat men met Christus zulk een bepaalde gedachte verbindt en die in hem belichaamd vindt. Maar Sabatier formuleert die gedachte nergens, en

1) Het is geen Paulinisch denkbeeld, dat de physische dood van Jezus door zijne opstanding achtervolgd van zelf een geheele omkeering van de Messiasidée moest teweegbrengen, en dat het wegvallen van de σάρξ in eigenlijken zin bij Jezus ook de σάρξ in ethischen zin bij de geloovigen zou overwinnen (vgl. p. 64). Het ware ook een groote begripsverwarring geweest. Beroept Sabatier zich daartoe (p. 56 s.) op 2 Kor. 5:15—17, dan ziet hij voorbij, dat Paulus daar niet spreekt van Jezus' dood als een natuurlijk feit, maar van zijn sterven voor anderen en dus van een daad van hem, waarin zich een ethisch beginsel openbaarde.

spreekt toch gedurig van het oude en het nieuwe, het Joodsche en het Christelijke beginsel, waarvan het eerste vervangen is door het andere, maar dit ook telkens tracht te bederven. En hier ligt, naar het mij voorkomt, de grootste, maar tevens een groote fout in dit boek, want nu blijft alles zwevend, en daar wij niet aanschouwen wat het punt van uitgang was in het nieuwe leven van Paulus, kan ook, wat van zijn ontwikkeling, strijd en zegepraal gezegd wordt, geen concreet beeld voor ons worden. Wat baat het toch, of al verzekerd wordt, dat reeds vóór zijn bekeering „het evangelie en het Jodendom" zich aan hem voordeden „en contradiction radicale et absolue (p. 48)," en evenzoo, als hij zegt, dat de Christus, dien Paulus ter navolging stelde, geen „Christ absolument idéal et subjectif," maar de historische was, daar ons dat „idéal de la sainteté realisé" niet eenigszins te zien gegeven wordt (p. 63 s.)? Of voorziet hij in dat gebrek, als hij later in het 5e boek zegt (p. 260), dat Jezus was „de geestelijke mensch bij uitnemendheid," omdat hij was een „levendmakende geest (1 Kor. 15 : 45)," ja meer nog, „de geest zelf (2 Kor. 3 : 17)?" Maar nu kan het ons ook niet duidelijk worden, hoe zich in Paulus dat evangelie gevormd heeft, dat hij het zijne noemde en dat p. VI omschreven wordt als het „principe libéral et individualiste, qu'il introduisait dans la foi traditionelle," maar waarvan hij eerst van lieverlede al de gevolgtrekkingen leerde kennen. Sabatier wijst ons op „la puissance dialectique et l'inspiration religieuse," of m. a. w. op „l'élément rationnel et l'élément mystique" van Paulus, die beide alleen bij Jezus (dus ook die „puissance dialectique!") volkomener gevonden zouden zijn (p. 68). Maar leidt hij nu te recht van de eerste den vorm en van de andere den inhoud van dat systeem af, het kan ons toch niet voldoen, als hij nu die „inspiration religieuse" doet geboren worden „au point de contact entre l'âme humaine et le monde invisible (p. 69)" en ook in nauw verband brengt met de visioenen, waarvan Paulus gewaagt. Elders noemt hij ze een „inspiration apostolique (p. 71)," zoodat zij dus onderscheiden schijnt geweest te zijn van die, welke elken geloovige te beurt viel. Zij is geen „foi sans critique, qui fait tomber tout à coup du ciel dans l'esprit de l'apôtre ce système théologique, si humain, si rationnel, si personnel", maar toch

„la révélation immanente et positive de Christ, qui, se faisant incessamment dans les obscures profondeurs de sa conscience, s'épanouissait en fruits de justice dans sa vie morale, en idées et en théories dans sa vie intellectuelle (p. 72)." De slotsom zal dus wel deze zijn, dat wij te denken hebben aan den indruk, dien Christus op het gemoed van Paulus gemaakt heeft en bleef maken, doch dien wij eerst dan verklaren kunnen, wanneer wij weten, welk godsdienstig leven hem in Christus te gemoet trad, maar ook, welke behoefte daaraan hij zich bewust was geworden, zoodat hij nu in staat was het te verstaan, te waardeeren en als het hoogste en heerlijkste te zoeken. Het is ons gebleken, dat Sabatier slechts gebrekkig aan dien eisch voldoet, en dit is te meer jammer, omdat hij nu ook niet aantoont, wat hij anders te recht beweert (p. 103), dat juist de wijze, waarop Paulus tot het geloof in Christus gekomen is, hem tot apostel der heidenen maken moest. Want al wijst hij nu p. 47 s. op de verschijning van Jezus, die hem vooral doordrongen moet hebben van het bewustzijn van Gods genade, en daardoor het geloof aan die genade tot zijn leidend beginsel verheven zal hebben, dan merkt hij niet op, dat, hoezeer de dankbaarheid hem natuurlijk in ijver voor Christus ontstoken heeft, hij dien ijver niet in een leven naar een ander richtsnoer dan dat van de wet aan den dag gelegd zou hebben, tenzij hij daarin den eigenaardigen geest van Christus had erkend.

Wat heeft Paulus nu, volgens Sabatier, in de 1e periode van zijn apostolische werkzaamheid, die bijna 20 jaren (35—53) lang geweest zou zijn (p. 75), gepredikt? Het blijkt, zegt hij, uit 1 Kor. 15 : 1—11, 10 : 23, Gal. 3 : 1, Rom. 9 : 4, 5 en 1 Thess. 1 : 10, dat hij in wezenlijke overeenstemming met de twaalve zich bepaald heeft tot verhalen van het lijden, den dood en de opstanding van Jezus, zich daarbij beroepende op de Schrift, ten bewijze, dat Jezus de Christus was en dat in hem was de vergeving der zonden. Dat zou zoo 17 jaren hebben voortgeduurd. In dien geest was zijn 1e zendingsreis gedaan. Ook tijdens de samenkomst te Jeruzalem, Hand. 15 en Gal. 2 vermeld, bestond er nog geen noemenswaardig verschil. Niet anders was het gesteld, toen hij zijn 2e reis door Klein-Azië volbracht, er o. a. de gemeenten in Galatië stichtte, en daarop

naar Europa overstak, waar hij te Philippi, Thessalonica, Athene en Korinthe met veel vrucht arbeidde, zooals ook zijne brieven in de laatstgenoemde plaats aan de Christenen van Thessalonica geschreven getuigen. Eerst toen hij van Korinthe na een kort bezoek van Jeruzalem naar Antiochië teruggekeerd was (Hand. 18 : 22), ontbrandde de strijd, want toen had hier de botsing met Petrus plaats, die Gal. 2 : 11 vv. verhaald wordt. Van dien tijd af hadden de Judaïsten hunne zendelingen, die Paulus op zijne tochten volgden, en telkens in Galatië, Epheze, Korinthe de rust in de gemeenten door hem gesticht verstoorden, ja zelfs reeds te Rome hem vooruit bezwaren in den weg gingen leggen (p. 113 [1])). Deze periode „des grandes luttes" eindigde met zijn gevangenneming te Jeruzalem. Maar vernam hij in zijn kerker, dat sedert zijn vertrek in Klein-Azië het gnosticisme het hoofd had opgestoken, hij vond dan daarin aanleiding om het evangelie uit een nieuw oogpunt te beschouwen, en wat hij niet meer persoonlijk doen kon, zijnen medechristenen schriftelijk aan te bevelen. En dit was het werk van zijn 3e periode.

Laten wij nu wat hier van de 2e en de 3e periode gezegd is geheel rusten, kunnen wij dan de beschrijving, die van de 1e gegeven wordt, eenigszins bevredigend noemen?

De prediking van Paulus zou dezen tijd nog van anderen aard geweest zijn dan zij later werd. Gericht tot menschen van geringe ontwikkeling (1 Kor. 1 : 26) zou zij onverstaanbaar geweest zijn, indien zij den dialectischen vorm gehad had, dien wij in zijne brieven aantreffen. „Il ne faut point se lasser de le redire, parce qu'on ne cesse de l'oublier : Paul était apôtre avant d'être théologicien. Le besoin de conserver était chez lui plus impérieux que celui d'innover. Son évangile était, avant tout, un message qu'il avait reçu, qu'il devait transmettre et qu'il devait défendre (p. 246)."

Het komt mij voor, dat deze opmerking niet juist is. Ik begrijp niet die tegenstelling van *apostel* en *theoloog*. Denken wij ons bij den laatste een man, wiens hoofddoel is de godsdienstige waarheid goed te verstaan en uit te drukken, dan is Paulus dit nooit geweest, en noemen wij apostel een man, die

---

1) Dit laatste komt niet overeen met hetgeen wij p. 172 lezen.

geheel leeft om de godsdienstige waarheid waar hij kan aantebevelen aan de harten, dan heeft Paulus nooit opgehouden dit te zijn. Maar dit laatste kon niet geschieden zonderdat hij die waarheid ook nader bracht aan het verstand, en voor Paulus in het bijzonder is dit altijd een dringende behoefte geweest. Sabatier beroept zich op 1 Kor. 1 : 26. Maar blijkt het dan ergens, dat zijn prediking later theologischer geworden is, en wel, omdat meer ontwikkelden tot de gemeente waren toegetreden? Integendeel, hij spreekt van hetgeen nog zóó is, als hij zegt, dat God het dwaze en zwakke en onedele der wereld uitverkoren heeft. En van diezelfde beschouwingen, die ons zoo afgetrokken voorkomen, verklaart hij 3 : 2: „ik heb u met melk gevoed en niet met vaste spijze, want gij vermocht het nog niet: maar ook nu vermoogt gij het nog niet.” En raadplegen wij den brief aan de Galatiërs, dan treffen wij hier zeker bewijsvoeringen aan, die zijnen lezers nog geheel nieuw waren (b. v. 3 : 15 vv., 4 : 21 vv., maar ook o. a. een toepassing van hetgeen aangaande Abraham geschreven stond, dat zijn geloof hem tot gerechtigheid gerekend was, die blijkbaar slechts een herinnering was van een vroeger meer uitvoerig onderwijs. En is dit ook niet natuurlijk? Men kan zeker veilig aannemen, dat de prediking van Paulus van den aanvang af en waarschijnlijk toen meer dan later een zeer eschatologisch karakter heeft gehad. Dit lag ook voor de hand. Het „evangelie” was de blijde boodschap van het aanstaande volmaakte Godsrijk. Maar het was niet genoeg dit te verkondigen. De vraag kwam nu op, hoe men dan daaraan deel kon erlangen, maar daarmede betrad men het ethisch gebied, waar licht zeer verschillende antwoorden gegeven zouden worden. En was de apostel een gezant van Jezus, dan was het zeker hoogst natuurlijk, dat hij veel van Jezus, en bijzonder van zijn lijden, dood en opstanding gewaagde, maar daarbij was het hem niet om die geschiedenis als zoodanig te doen. Wat hem het hoogste belang inboezemde en wat ook zijne hoorders gevoelen moesten, was hare godsdienstige beteekenis, en die kon niet worden in het licht gesteld zonder redeneering. Zal men dan met Sabatier mogen zeggen: Paulus had slechts zoo daarover te spreken, „que les âmes ouvertes fussent naturellement amenées à dire: ce Jésus était le Christ (p.

57)?" Maar was dit dan een grootheid, waarmede de heidenen zoo maar eenvoudig-weg rekenen konden, en zou Paulus er zich werkelijk in verheugd hebben, wanneer zijne joodsche hoorders nu hunnen Christus „naar het vleesch" in Jezus hadden gevonden? Er was dus verklaring noodig, en om die te kunnen geven, een zekere mate van — men vergunne mij het woord! — van theologie. En de Grieken, die wijsheid zochten, èn de Joden, die opgevoed waren bij de Schrift, stelden daar prijs op.

Maar toegestemd dus, dat de prediking van Paulus reeds in de 1e periode een min of meer theologisch karakter gedragen heeft, had zij dit niet ten minste zoo weinig, dat zij ter nauwernood haar verschil van die der twaalve verried, zooals Sabatier beweert? Wanneer men met hem aanneemt, dat de wijze, waarop Paulus tot het geloof in Christus gekomen was, hem van zelf tot apostel der heidenen gemaakt had, dan moet men dit reeds aanstonds hoogst onwaarschijnlijk noemen. Al was toch het oogpunt, waaruit hij Christus en zijne heerschappij beschouwde, aanvankelijk nog weinig dogmatisch bepaald, hij kon toch de roepstem om tot zijn rijk toe te treden niet bij voorkeur tot de heidenen richten en daardoor zelfs in strijd komen met de oud-Israëlietische aanspraken, indien dat niet merkelijk verschild had van den geest, die naar de verwachting van Joden en Jodenchristenen dat rijk kenmerken zou. En trof hij nu in Klein-Azië bijna overal waar hij kwam ook Joden aan, kon hij die niet vermijden, lag het zelfs voor de hand, dat hij zich het eerst tot hen wendde, dan kon ook de tegenstelling van hetgeen hij Christelijk achtte en het Israëlietisme, zooals die uitkwam in de opvatting van het ware zedelijk-godsdienstige leven, niet achterblijven, en dan moest zijne prediking ook van zelf dikwijls antithetisch en polemisch worden. Maar Sabatier stelt zich dit anders voor, en hij wijst daartoe op de brieven aan de Thessalonikers, die van dien tijd dagteekenen, en die de zuivere uitdrukking zijn van het „Paulinisme primitif," dat zich vooral bepaalde tot *het evangelie* en *de eschatologie*, terwijl dan hier het eigenlijk Paulinische karakter van „het evangelie" zou zijn de prediking van Gods genade in Christus (1 Thess. 5 : 9, 2 Th. 1 : 12), die in den mensch de macht wordt van een nieuw leven (1 Th. 2 : 13), dat zich vertoont als geloof, liefde en hoop (1 Th. 1 ;

3, 5 : 8) (p. 92 sv.). — Het kan natuurlijk niet te pas komen hier over de echtheid van die brieven te gaan handelen. Alleen dit moet ik doen opmerken, dat deze hier in een vrij bedenkelijk licht verschijnt, en dat zij, ook als hunne echtheid vaststond, toch niet bewijzen zouden, wat Sabatier wil. Volgens Handelingen heeft Paulus op zijn 2e zendingsreis de gemeente van Thessalonica gesticht. Deze brieven zou hij dan aan haar geschreven hebben weinige weken nadat hij haar verlaten had, terwijl hij zich te Korinthe bevond (p. XXIV). De gemeenten in Galatië waren reeds vroeger gesticht, en te Korinthe stond hij juist zijnen arbeid te aanvaarden. Wat hij aan genen gepredikt had, is ons bekend, want in den brief, dien hij haar later toezond, beroept hij zich op het evangelie, dat zij van hem ontvangen hadden, en dat niet veranderd mocht worden, terwijl hij de beschuldiging met verontwaardiging van zich werpt, dat hij om menschen te behagen thans anders spreken zou dan elders (1 : 6 vv.[1]). Datzelfde blijkt ook uit 4 : 16. Moet toch naar mijn oordeel het ἀληθεύειν, waarvan hij daar spreekt, verstaan worden — niet van een of andere bijzondere vermaning of bestraffing, maar — van de prediking van de waarheid, t. w. des evangelies (2 : 5, 14), die hij de Galatiërs had doen hooren, toen zij hem reeds aanstonds met de hartelijkste liefde ontvangen hadden, maar waaraan zij thans door de verleiding der Judaïsten ongehoorzaam werden (5 : 7 vv.), — zoodat hij dus zeker een vijand van hen geworden moest zijn, die hen door zijne leer wilde verderven! — dan had ook zijn evangelie geen merkbare wijziging ondergaan. Bij het woord had hij toen terstond de daad gevoegd, daar hij zijne Joodsche levenswijze verwisseld had met die, welke hun eigen was (vs. 12). En in welken geest hij te Korinthe gesproken heeft, blijkt evenzoo uit den 1en brief aan deze gemeente, waarin hij haar herinnert, dat hij „tot haar komende" niets had willen weten dan Jezus Christus en dien gekruisigd, al was dit den Joden een ergernis en den Grieken een dwaasheid (2 : 1, 1 : 23). En toch zou hij nu te zelfder tijde aan de Thessalonikers schrijvende zich in dezen vergenoegd hebben met het oppervlakkige en nevelachtige woord, dat Jezus Christus „ons redt van den

1) Vgl. *Theol. Tijdschr.*, 1875, bl. 10 v., en Sabatier, p. 121.

toekomenden toorn (1 Th. 1 : 10)," en dat hij „voor ons gestorven is, opdat hetzij wij waken, hetzij wij slapen (d. i. hetzij wij levend of dood zijn), wij altijd met hem leven zouden (5 : 10)!" Maar al ware er een geldige reden te bedenken, waarom hij thans dien kruisdood van Jezus zoo op den achtergrond schoof en van de wet zelfs geen melding maakte [1]), zeker is het dan toch, dat hij reeds een geruimen tijd geleden in Galatië gepredikt had, dat de wet vervallen was, daar de mensch door het geloof in Jezus Christus gerechtvaardigd wordt, en dat hij ook in dien geest straks te Korinthe tot Joden en heidenen spreken zou. Geen wonder dan ook, dat hij aan de Galatiërs gewagen kon van vervolgingen hem aangedaan door de Joden, die geërgerd waren door zijne prediking van het kruis van Christus, omdat zij een einde maakte aan de besnijdenis (5 : 11, 6 : 12, 17). En kon hij de Korinthiërs herinneren, dat hij vijf malen door de Joden in de synagoge gegeeseld geworden was (2 Kor. 11 : 24), dan kunnen wij er ook wel zeker van zijn, dat zij niet nu eerst in het laatste paar jaren op zijn 3en zendingstocht zoo aan hunne verbittering hadden lucht gegeven. Ja, wij kunnen nog verder teruggaan, en beroepen ons op hetgeen hij tijdens zijn 1en zendingstocht te Antiochië in een rede gezegd heeft, die Sabatier voor historisch houdt, al heeft ook die „quelque chose d'un peu effacé et de terne (p. 80)," en die wel niet anders kan bedoelen, dan dat Jezus nu vergeving aanbracht voor al die overtredingen, waarbij de wet van Mozes daartoe onvermogend was (13 : 38, 39), zoodat hij dan toen reeds Jezus tegenover en boven de wet van Mozes heeft geplaatst. Hoe kan Sabatier dan schrijven, dat Paulus nog altijd het gezag der wet onaangetast had gelaten (p. 103), en alleen de vrijstelling der heidenen van de besnijdenis had verdedigd (p. VI s.)?

Op deze 1e reis nu is de bekende samenkomst, waarvan Hand. 15 en Gal. 2 : 1—10 handelen, gevolgd. Wat was volgens den auteur het standpunt, dat Paulus destijds innam? Naar hetgeen hij vroeger (p. 8) geschreven had te oordeelen, was het onderscheid tusschen hem en de twaalve nog zeer gering. Wanneer Paulus toch Gal. 2 : 7 sprak van het εὐαγγέλιον

---

1) Sabatier ziet juist hierin een bewijs, dat Paulus destijds met haar nog op een goeden voet stond (p. 103).

τῆς ἀκροβυστίας, dat blijkbaar door God aan hem toevertrouwd was, en het *εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς*, dat Petrus ontvangen had, dan kon hij met die benamingen geen dogmatisch verschil aangeduid hebben, omdat hij dan aan God de bevordering van twee verschillende en strijdige evangeliën zou hebben toegeschreven, maar gaf hij daarmede alleen de bestemming van beider prediking en hun bepaalden werkkring te kennen. Daarop antwoord ik voorshands alleen dit, dat de groote quaestie, waarover men thans te Jeruzalem handelde, er geen was van administratieven aard maar wel degelijk van dogmatischen. Paulus mag hier eens *ἀκροβυστία* verwisselen met *τὰ ἔθνη*, het is toch volstrekt niet zonder reden, dat hij eerst die benamingen *ἡ περιτομή* en *ἡ ἀκροβυστία* kiest. Joden en heidenen waren daardoor niet naar hunne nationaliteit, maar naar hun godsdienst gekenschetst, en „het evangelie van de besnijdenis,” d. i. de evangelieprediking aan de besnedenen, was dus voor hem die prediking, die voor de besnedenen paste, evenals de prediking aan de onbesnedenen zulk eene was, die met de behoeften overeen kwam van hen, die evenmin hunne verplichting erkenden om zich aan de besnijdenis te onderwerpen als om de wet te houden, die daarop rustte. De besnijdenis zelve toch is het niet, waarom het alleen te doen was. Zij was er slechts een onderdeel, als 't ware het symbool van. Het gold hier, wat Paulus noemt *ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου*, het wezen van het evangelie. Dat scheen hem toe aangetast te worden. Dat hij daarin van de twaalve verschilt, is hij zich zeer goed bewust. Anders zou het hem niet zooveel zelfverloochening gekost hebben, er te Jeruzalem met hen over te gaan spreken. Hij deed het niet uit eigen keuze. Er was een openbaring noodig geweest om hem daartoe te bewegen. De Galatiërs moeten het weten, en daarom schrijft hij uitdrukkelijk: *ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν*. Van den uitslag zou het afhangen, of hij — niet, zijn gedragslijn eenigszins zou moeten veranderen, maar — geheel en al te vergeefs had gearbeid [1]), want zijne jeugdige en

1) Volgens Sieffert (Meyers *Komm.*, 6e Aufl.) zou *μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* niet van een verzwegen *φοβούμενος* (vgl. 4 : 11), maar van het voorafgaande *ἀνέθεμην* afhangen, zoodat de zin zou zijn: „Ich legte ihnen das von mir unter den Heiden verkündete Evang. vor zur Prüfung der Frage, ob ich etwa vergeblich liefe

nog onvaste gemeenten, door de anderen teruggestooten, zouden niet bestand zijn tegen dien schok, of anders gevaar loopen hare „vrijheid in Christus” te verliezen (vs. 4). Maar ook te Jeruzalem was de aard van zijn werkzaamheid niet onbekend gebleven. Men wist er genoeg van, om grooten argwaan tegen hem te koesteren en enkelen het plan te doen opvatten om in zijne gemeenten binnen te sluipen, ten einde in bijzonderheden na te gaan, hoever men zich van de wet verwijderde, maar ook weer niet genoeg, om een grondiger ontwikkeling van zijn evangelie en een staving van het recht der heidenen overbodig te maken. Vergis ik mij echter niet, dan stemt Sabatier dit ook later toe, als hij p. 103 sv. den stand van zaken op die bijeenkomst zoo voorstelt, dat niemand de heidenen volstrekt wilde weren, maar dat terwijl sommigen hen aan de besnijdenis wilden onderwerpen, de meerderheid met de twaalve hen daarvan wel vrijstelde, maar toch hun eenige bepalingen der wet oplegde, omdat zij van oordeel waren, dat zoo al enkele heidenen nu reeds in de gemeente mochten opgenomen worden, eerst Israël als zoodanig moest bekeerd worden. Dat kwam dus in den grond neer op de handhaving van de wet als richtsnoer in het Messiasrijk. Maar hoe kan men dan ontkennen, dat er destijds een diep ingrijpend verschil over de zedelijke eischen van het Messiasrijk onder de Christenen, ook tusschen Paulus en de twaalve, bestond, en dat zij zich dit bewust waren, waarom hij dan ook door zulken, die hij „valsche broeders” noemt, in zijn arbeid werd gedwarsboomd? En al is het nu waar, dat de Jeruzalemsche gemeente de heidenen van de besnijdenis heeft vrijgesteld, wie gevoelt niet, dat, als zij dit gedaan had uit overtuiging van het recht der heidenen in dit opzicht, Paulus zich niet met het schrale: Titus οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι (Gal. 2 : 3), vergenoegd zou hebben? Niet genoodzaakt! Zoodat het anders toch wel wenschelijk gekeurd zou zijn! De heer Sabatier wil hiervan intusschen niet weten. Eerst het voorval te Antiochië, waarvan Paulus Gal. 2 : 11 vv. gewaagt, zou dit verschil aan het licht gebracht hebben, en eerst daardoor zou

---

oder gelaufen sei.” Daardoor echter wordt εἰς κενόν, dat hij zelf door „incassum” verklaart, inderdaad z. v. a. *verkeerd*, wat niet aangaat, en of Paulus succes gehad had op zijn prediking, kon ook niet blijken uit de mededeeling van haren inhoud.

de verwoede strijd zijn ontbrand, dien de zendelingen der Judaïsten overal tegen Paulus aanstookten. Maar dat voorval zou ook eerst hebben plaats gehad, toen Paulus na afloop van zijn 2e reis van Korinthe over Jeruzalem naar Antiochië teruggekeerd was. En dus zouden wij ons moeten voorstellen, dat zijn 2e zendingstocht door Klein-Azië, Macedonië en Griekenland in dat opzicht nog betrekkelijk rustig geweest was. Deze opvatting komt mij echter geheel verwerpelijk voor. Terwijl er geen enkel rechtstreeksch bewijs voor wordt aangevoerd, pleit er o. a. het volgende tegen. 1°. Volgens Hand. 15 : 39 zijn kort na de Jeruzalemsche samenkomst Paulus en Barnabas met verbittering van elkander gescheiden, zonder dat hier van verzoening in later tijd blijkt, terwijl zij integendeel volgens Gal. 2 : 13, toen Petrus te Antiochië kwam, nog in ongestoorde eendracht samenwerkten. Voor Sabatier, die de historische juistheid der berichten van Handelingen verdedigt, moet dit verschil moeilijk te vereffenen zijn. 2°. Wanneer wij, na Gal. 2 : 10 den afloop der Jeruzalemsche bijeenkomst gelezen te hebben, Paulus in het 11e vs. aldus zien voortgaan: ὅτε δὲ ἦλθε Πέτρος εἰς Ἀντιόχειαν κτἑ., dan is de eerste indruk, dien wij daarvan ontvangen, deze, dat het voorval, waarvan hij nu spreekt, spoedig op die bijeenkomst gevolgd is, en dat beide feiten dan ook nauw samenhangen. Sabatier wil echter, dat de geheele 2e zendingsreis, die twee jaren geduurd heeft, daartusschen ligt en er dan ook geen onmiddellijk verband tusschen die feiten heeft bestaan. Buitendien zal hij verplicht zijn aan te nemen, dat Barnabas, die evenzeer vs. 1 een trouwe metgezel van Paulus was als vs. 13, in dien tusschentijd met verbittering van hem gescheiden en later weer met hem verzoend geworden was. En 3°. het gedrag van Petrus, dat naar de gewone opvatting zeer begrijpelijk is, blijft bij die van Sabatier onverklaard. Heeft men volgens de eerste te Jeruzalem, onder den indruk van hetgeen Paulus verhaald had van den uitslag zijner prediking, besloten om hem de vrije hand te laten onder de heidenen, daar dit nu Gods wil bleek te zijn, het past dan geheel aan het licht bewegelijk karakter van Petrus, dat hij nu spoedig naar Antiochië gaat om Paulus te bezoeken en er zich in diens gemeente aanvankelijk gedraagt meer naar de opwelling van zijn edelaardig gemoed dan naar de inspraak van een diep

gevestigde overtuiging. Maar heeft Petrus daarentegen dien stap gedaan, nadat hij twee jaren lang geheel aan den invloed van Paulus onttrokken en aan die der overige Jeruzalemsche apostelen overgelaten gebleven was, dan wordt het even moeilijk te verklaren, hoe hij er toe gekomen is, als de verandering van zijn gedrag er een veel ernstiger karakter door krijgt.

Het blijft voor mij dus onbetwistbaar, dat de evangelieprediking van Paulus, die door de wijze, waarop hij tot het geloof in Christus gekomen was, hem van zelf tot de heidenen heendreef, ook van den aanvang af een geheel eigenaardige richting gekregen heeft, en dat zij, zoolang hij bijna geheel buiten aanraking bleef met de Jeruzalemsche apostelen, zich ook des te zelfstandiger heeft ontwikkeld, totdat zij op de bekende bijeenkomst voor het eerst in zichtbare botsing met elkander kwamen. Scheen deze nu na eenige samensprekingen gelukkig overwonnen te zijn, omdat men het succes aan beide zijden verkregen niet ontkennen kon en daarin een blijk van Gods goedkeuring zag, het komt ook mij waarschijnlijk voor, dat zij met nieuwe kracht is teruggekeerd door het voorval te Antiochië, dat er weldra op gevolgd is, en dat aan den geloofsstrijd, helaas! een meer persoonlijk karakter gegeven heeft. Maar terwijl ik meen dit te mogen vaststellen, schiet mij nu nog over een antwoord te geven op de straks vermelde opmerking van Sabatier, dat Paulus dan tweeërlei evangelie moet hebben ondersteld, terwijl hij toch zelf uitdrukkelijk verklaarde, dat er maar één bestond (Gal. 1 : 6, 7). Om het belang van de vraag vergunne men mij eenige uitvoerigheid.

Het is volkomen waar, wat Sabatier opmerkt (p. 7 s.), dat Paulus de Jodenchristenen niet heeft uitgesloten, als hij sprak van „de gemeente Gods (Gal. 1 : 13, 1 Kor. 15 : 6),” „de broeders,” „de heiligen en uitverkorenen (o. a. 1 Kor. 16 : 1),” en — voeg ik er bij — dat hij ook het apostolaat der twaalve nooit heeft ontkend. Maar volgt daaruit, dat hij geen diep ingrijpend verschil van geloofsovertuiging in den boezem der gemeente kon erkennen? Het ging hem, zooals het ons nog bij een opgewekt kerkelijk bewustzijn — en ook op politiek gebied — gaan kan. Wij denken aan de groote menigte Christenen, die, in onderscheiding van Joden en heidenen, met ons een zeker aantal godsdienstige voorstellingen gemeen hebben,

en zonder altijd te vragen, in hoever die werkelijk overeenkomen, beschouwen wij hen als met ons deelen van één groot geheel, van de Christenheid, en wij hooren het met belangstelling, als men gewaagt van hetgeen elders tot uitbreiding daarvan geschiedt. Maar straks komen wij met sommigen in nauwer aanraking, en het gevoel van gemeenschap vermindert, naar mate het verschil in godsdienstige levensrichting grooter blijkt, en moeten wij met dezen samenwerken, dan kunnen wij zelfs wat ons toch nog vereenigt zoo gering schatten, dat wij over hen gaan oordeelen, zooals Paulus het over de Judaïsten deed. Paulus was zeer geneigd te idealiseeren, maar des te harder werd dan ook licht zijn oordeel, als de werkelijkheid zich open aan hem vertoonde. Zijne uitspraken in beide gevallen gedaan mogen nu zeer verschillen, zij waren toch beiden de uitdrukking van hetgeen hij dacht. Maar, kon men zeggen, moest hij dan toch bij rustig overwegen niet tot de slotsom komen, dat als zijn pneumatisch evangelie het ware was, het sarkische der Jodenchristenen dien naam niet dragen kon? Daarop antwoord ik, dat het onderscheid in werkelijkheid niet altijd zoo groot was als het in het afgetrokkene scheen. Ging Paulus van hoogere beginselen uit, hij paste ze daarom toch niet altijd zuiver toe, en de dogmatische vorm, waarin hij ze kleedde, was in menig opzicht nog Joodsch; bij de Jodenchristenen daarentegen bewoog zich niet zelden onder wettische denkbeelden en gebruiken een echt vrome zin. Maar vooral moet ik doen opmerken, dat Paulus het Jodenchristendom der twaalve niet verwerpen kon zonder zich zelven den grond onder de voeten weg te nemen. Hij trad niet op als prediker eener afgetrokken waarheid, langs den weg van bespiegeling verkregen, maar als een bode van het volmaakte Godsrijk, welks burgers zich moesten kenmerken door dat leven, dat hem als zijn ideaal voor den geest stond. Maar was van dat Godsrijk Jezus de stichter en het hoofd, dan moest hij ook verzekerd zijn en beweren, dat dit ideaal overeenstemde met dat van Jezus. Zijn werk was dus, dat leven van Jezus aan zoovelen als mogelijk was mede te deelen. Doch hij had deze kennis slechts uit de tweede hand. Uit de eerste hadden het de twaalve. Die waren zelven leerlingen van Jezus geweest. Dat waren de mannen van de traditie en die genoten al de macht, die het

bezit daarvan geeft. Kon hij dan ontkennen, dat zij apostelen van Jezus waren, en toch zelf aanspraak maken op het apostolaat? Dan verloor het apostolaat zijn beteekenis en werd de historische band tusschen zijn evangelie en Jezus zelven zeer verzwakt. Er schoot hem dus niets anders over — en dit moest hem tegenover de tegenpartij dikwijls moeilijk genoeg vallen — dan te bewijzen, dat hij evenzeer recht had op die waardigheid als zij. En als nu toch zijn evangelie van het hunne verschilde? Welnu! dan kon dit alleen zoo verklaard worden, òf, dat zij den meester niet goed begrepen hadden, en daar er ook onder hen zelven verschil bestond — men denke aan Petrus en Jacobus! — kon dit niet onwaarschijnlijk voorkomen, òf, dat zij niet consequent waren in de toepassing van den eisch des geloofs, en het is dit, wat Paulus o. a. Gal. 2 : 16 Petrus onder de aandacht brengt, òf dat hun evangelie, hoezeer onvolkomen, een behoefte was voor een deel der geloovigen, voor „de besnedenen," omdat die nog niets anders konden dragen, en hierop rustte het Jeruzalemsche verdrag. Was zoo ook niet de wet zelve, die naar zijn overtuiging slechts een tijdelijke bestemming gehad had, toch door God gegeven? Ook bij alle verschil, dat tusschen hem en de twaalve bestond, kon hij erkennen, dat zij allen tot grondslag van het godsgebouw legden Jezus Christus [1]), maar dit nam niet weg, dat waar de een daarop goud en zilver bouwde, de ander licht niet meer aanbracht dan hout en stroo (1 Kor. 3 : 11 v.). Het bleef den geloovigen overgelaten, om het een en het ander tot hun nut aan te wenden, en van Paulus, Apollos en Kefas zulk een gebruik te maken als hen paste, die het eigendom van Christus waren (vs. 22 v.), terwijl aan genen als beheerders der verborgenheden Gods eens door God die lof gegeven zou worden, die overeenkwam met de mate hunner getrouwheid (4 : 1 vv.).

Ik had mij voorgesteld te onderzoeken, of het den heer Sabatier gelukt is, ons de ontwikkeling van het evangelie van Paulus in zijn 1e periode te aanschouwen te geven. Tot mijn leedwezen moet ik dit nu ontkennen. Een beschouwing van hetgeen hij over de 2e in het midden brengt, zou een bevre-

---

1) Vgl. 1 Kor. 15 : 11, Rom. 1 : 12, Gal. 1 : 23, Phil. 1 : 18.

digender slotsom hebben opgeleverd. Maar ik zou te lang worden, indien ik daarover ging uitweiden. Toch kan ik van hem geen afscheid nemen zonder mijne ingenomenheid betuigd te hebben met zijn wetenschappelijken ernst, onpartijdigheid en exegetischen tact, en den wensch te hebben geuit, dat zijn boek in veler handen moge komen en spoedig een 3e uitgaaf beleven, die hij weder noemen kan: „revue et augmentée!"

Dordrecht, Augustus 1881. A. H. Blom.

Die Kirche und die theologische Lehrfreiheit. Von Dr. Erich Haupt, Professor der Theologie in Kiel. Kiel, Ernst Homann, 1881.

Den auteur dezer brochure (64 bl. groot) kende ik niet dan bij name. Wel bezit ik van hem een geschrift, in 1869 verschenen, over den eersten Brief van Johannes, hetwelk als bijdrage tot de Bijbelsche Theologie niet onbelangrijk is en van even soliede als bescheiden geleerdheid en studie getuigt; maar ik heb daarmede tot dusver te oppervlakkige kennis gemaakt, om er den man naar te beoordeelen. Zooveel echter is zeker, dat hij staat op kerkelijk rechtzinnig standpunt en daarvoor dan ook niet schroomt onbewimpeld uit te komen. Maar hij is tevens niet slechts een wetenschappelijk, maar ook een eerlijk en verstandig man, wien het zoo min aan kennis van zaken als aan den moed zijner overtuiging ontbreekt. En nu is het uiterst leerzaam, hem te hooren over het onderwerp, op den titel vermeld, dat ook ten onzent nog altijd aan de orde is.

Aanleiding, om daaromtrent zijn gevoelen uit te spreken, werd hem door de „Berliner Pastoral-Conferenz" gegeven, waar hij op zich genomen had te handelen over „die Kirche und die „Freiheit der theologischen Facultäten," terwijl de bespreking van zijn referaat hem er toe bracht, om ook de vraag te beantwoorden „nach der Grenze der Lehrverpflichtung für das „geistliche Amt." Het door hem gesprokene, dat hij vrij heeft teruggegeven, was evenzeer in strijd met hetgeen de verga-

dering zijner geestverwanten van hem verwacht had, als met de heerschende denkwijze onder de strenge Lutheranen in Duitschland. Men herinnert zich, hoezeer de Synode te Berlijn ten vorigen jare met kracht had aangedrongen op de medewerking en den invloed der Kerk bij de benoeming van Theologische Professoren door den Staat. Daartegen nu verzet zich HAUPT bepaaldelijk. Hij plaatst zich daarbij niet op het standpunt der godgeleerde wetenschap, die, evenals elke andere, voor hare beoefening onbeperkte vrijheid behoeft, maar op het standpunt der Kerk en wijst tot in bijzonderheden aan, hoe zeer zij buiten machte is, om de leervrijheid op de hoogeschool te beperken, hoe weinig dat zijn zou in haar eigen wèlbegrepen belang, en hoe zware verantwoording zij op zich zou nemen, indien zij de bedoelde benoeming van Hoogleeraren aan zich trok. Dit duidelijk en overtuigend betoog deed natuurlijk de vraag oprijzen, of dan de Kerk aan de evangeliedienaren eene even onbeperkte vrijheid moet toestaan. Ook die vraag beantwoordt hij in gelijken zin, met dien verstande echter dat de dienaren der Kerk verplicht moeten worden, in hunne openbare bediening niets te leeren of te prediken, wat met haar leerbegrip, of liever met hare belijdenis, uitgedrukt in hare symbolische geschriften, in lijnrechte tegenspraak is. Hij meent, dat het mogelijk en plichtmatig is, zulke tegenspraak, ook in geval van onrechtzinnigheid op vele punten, te vermijden, zonder dat de oprechtheid of waarheidsliefde daaronder behoeft te lijden. Eerst waar zulk eene tegenspraak of strijd zich duidelijk openbaart, kan van ontzetting sprake zijn. Ook de Hoogleeraar, die met alle godsdienstig geloof gebroken mocht hebben zooals STRAUSS, moet noodwendig aftreden. Alle geloofsonderzoek echter, waartoe men nu en dan is overgegaan, moet om velerlei redenen voortaan achterwege blijven. De Kerk van onze dagen, al plaatst zij de belijdenis, waarop zij gebouwd is, op den voorgrond, mag van niemand vergen, dat hij iets anders predike dan hetgeen hij metterdaad gelooft. En treedt ook al de ketterij hier en daar te voorschijn, steekt zij zelfs aan sommige Universiteiten het hoofd stoutmoedig op, er is toch geen twijfel aan, of de waarheid zal ten laatste zegepralen, en die waarheid is, volgens HAUPT, in de belijdenis der Kerk metterdaad begrepen.

Zijn standpunt is het mijne niet, en volgens Protestantsche beginselen zie ik volstrekt niet in, dat de Luthersche of Hervormde kerk op den duur, en door alle eeuwen heen, gebonden zou moeten zijn aan de leer, in hare oude belijdenisschriften vervat. Deze toch bezit, bij vrijheid van onderzoek, slechts historisch belang en, acht men eene gemeenschappelijke belijdenis voor de Kerk onmisbaar, dan zou zij, waaraan wel niet te denken valt, gedurig herzien moeten worden. Met dat al heb ik in deze beide voordrachten van HAUPT zeer veel gevonden, waarmede ik onvoorwaardelijk instem en hetwelk ik aan de ernstige overweging onzer heele en halve confessioneelen ten zeerste aanbeveel. Partijschap verblindt; maar wie nog ooren heeft, om de stem der waarheid te verstaan, kan hier van een geaccrediteerden geestverwant zaken vernemen, die hij in zijnen onheiligen ijver gevaar loopt voorbij te zien. Men strijdt in onze dagen over het onderteekeningsformulier voor aankomende predikanten. Hier kan men leeren, dat in den grond elk formulier van onderteekening den waarborg mist, dien men in zoekt, zoolang het niet aan de letter der belijdenisschriften bindt, — en dit kan niemand begeeren. Men klaagt over de extravagantiën onzer hedendaagsche liberalen. Hier kan men leeren, dat het in de evangeliebediening meer aankomt op den persoon dan op de leer, en dat iemand met vrucht en zegen werkzaam kan zijn in de gemeente, al is hij in sommige opzichten minder rechtzinnig, zoo hij slechts geloof bezit en van een ernstig karakter is. Over SCHLEIERMACHER wordt hier met diepe hoogachting gesproken. Welk godgeleerde, wordt hier gevraagd, is niet der Tubingsche School en bovenal zijnen beroemden stichter, evenals diens leerling HOLSTEN, grooten dank verschuldigd? Tegen partij-terrorismus wordt hier gewaarschuwd en, bij de keuze van Hoogleeraren, aan een onkerkelijk Minister de voorkeur gegeven boven „eine in den kirchlichen Partei-„kampf verflochtene Synode.” En hoe naar waarheid wordt hier het lot geteekend van vele jeugdige mannen, die, zwak van karakter, in de evangeliebediening de prooi worden van het rechtzinnig deel der gemeente, dat hen heeft aangetrokken, en nu alle Theologie over boord werpen, om enkel „eine Ge-„meinde-Orthodoxie” voor te staan, „die wesentlich ein Con-„glomerat ist aus Orthodoxie, Pietismus und Brüdergemeinde

„und vielfach lebt von Schlagwortern!" Nog eens, ik heb tegenover HAUPT mijne réserves en zou op zijne voorslagen, hoe bezonnen ook, nog al iets hebben af te dingen; maar in de hoofdzaak heeft hij volkomen gelijk, en men kan slechts wenschen, dat zijne woorden van waarheid en gezond verstand door allen, die daaraan behoefte hebben, naar eisch mogen behartigd worden.

Leiden, Sept. 1881. J. J. PRINS.

Bibliotheek van Moderne Theologie en Letterkunde, onder redactie van Dr. M. A. N. Rovers. Tweede deel, 1ste en 2de *Stuk*, *Leiden.* 1881.

In dit Tijdschrift voor 1880, bl. 655, wees ik op de voortzetting van de uitgave dezer Bibliotheek door Dr. Rovers, nadat onze Maronier zijn uitmuntend geslaagden arbeid van een lange reeks van jaren had gestaakt. De ingenomenheid waarmede ik toen den nieuwen Redacteur van de Bibliotheek begroette, is door den inhoud van het eerste en de eerste twee Stukken van het tweede Deel volkomen gerechtvaardigd. Hoezeer onze vriend Rovers in de keus van de door hem vertaalde opstellen zoowel de belangrijkheid als de verscheidenheid van onderwerpen in het oog houdt, moge blijken uit een opgave van hetgeen wij in deze twee eerste Stukken van het tweede Deel ontvangen. PAULUS en SENECA, uit de Westminster Review van Oct. 1880; *het Buddhisme en het Nieuwe Testament* door Prof. J. Estlin Carpenter, uit de Nineteenth Century van Dec. 1880; *Grootheid*, uit de Letters and social aims van R. W. Emerson; *Het godsdienstig bewustzijn*, uit de Introduction to the philosophy of religion van John Caird; *Zedelijkheid en Causaliteit* door Constance Plumtre, uit de Modern Review, n° 4 van 1880; *Ernest Renan* door F. W. H. Myers uit de Nineteenth Century van Juni en Juli 1881; *Herinneringen* door Dr. A. E. Biedermann, uit de Zeitstimmen, 1881, n° 10—16. Behalve deze vertalingen geeft Dr. Rovers ook

opstellen van hem zelven. Wij hebben hier *De legende der ontdekking van het heilige kruis* en *Flavia Domitilla.* Daarenboven leverden ook vaderlandsche geestverwanten hem hunne bijdragen: de predikant van Barsingerhorn, de heer J. W. van der Linden, *Het pessimisme de grondslag voor den godsdienst*, een bespreking van Von Hartmann's boek Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, Berlin 1880; de Haarlemsche predikant Dr. B. Tideman Izn.: *Talmoed en Evangelie*, een bespreking van het werkje van den heer T. Tal, *Een blik in Talmoed en Evangelie*, *tevens mijn laatste woord aan prof. Oort in deze zaak;* de Leidsche predikant, de heer C. G. Chavannes: *Wat te doen?* naar aanleiding van het werkje van Dr. Meyboom: *De Oudekerken en de Nieuwe tijd*, Amst. 1881. Eindelijk bespreektde Redacteur nog in een rubriek *Leestafel* verschillende belangrijke Opstellen en Geschriften.

Onze lezers zullen mij wel gelooven of, liever, een belangrijk deel hunner zullen zelve gezien hebben, dat de belangrijkheid en verscheidenheid van den inhoud dezer twee Stukken een getrouwe afspiegeling is van den aard der Opstellen in het eerste Deel. Ik zeg „een belangrijk deel hunner zullen zelve gezien hebben," want ik kan mij niet anders voorstellen dan dat maar bij een klein deel onzer geestverwanten deze Bibliotheek onopgemerkt zou blijven. Een andere vraag is, of de belangstelling van ontwikkelde niet-theologanten, ook van beoefenaars van andere wetenschappen, wel zal behouden blijven en toenemen, nu de Bibliotheek eenigszins ging afwijken van haar oorspronkelijken aanleg. Was het niet de oorspronkelijke bedoeling om degelijke maar niet eigenlijk gezegde geleerde Essays over moderne Theologie, later ook uit het gebied van moderne Letterkunde in het algemeen, te geven? Maar zijn opstellen als, b. v. over *Flavia Domitilla* van Dr. Rovers zelven niet veeleer te rangschikken in de kategorie van het wetenschappelijk, voor de mannen van het vak bestemd onderzoek? Is de opmerking, die ik hoorde maken, dat de Bibliotheek een eenigszins tweeslachtig karakter begint te verkrijgen, geheel onjuist? En, indien niet onjuist, kan dergelijke karaktertrek het noodige, en, om de leerzame belangrijkheid der Bibliotheek, zoo wenschelijke debiet wel in stand-houden en doen toenemen? In ieder geval geloof ik dat re-

censies, ook overigens voortreffelijke recensies, van uitgekomen geschriften in deze Bibliotheek misplaatst zijn.

De geachte Redacteur houde mij deze vragen ten goede. Hij en onze overige lezers mogen zich overtuigd houden, dat ik de onderneming der uitgave van deze Bibliotheek in de werkzame belangstelling van allen op wier weg het ligt met ernst aanbeveel.

Groningen, Oct. 1881. F. W. B. Van Bell.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

De weinige bladzijden, die in dezen jaargang van ons Tijdschrift nog beschikbaar zijn, wensch ik te gebruiken om de lezers op de hoogte te houden van hetgeen de oud-testamentische studiën in den laatsten tijd hebben opgeleverd. Voor beoordeeling daarvan schiet de ruimte te kort en zou mij, ook indien dit anders ware, de tijd ontbreken. Maar ook het bescheiden verslag zal, naar ik hoop, niet worden versmaad.

Het tijdschrift, aan „die alttestamentliche Wissenschaft" gewijd, waarvan ik vroeger (bl. 481) de eerste aflevering aankondigde, heeft billijke aanspraak op den voorrang. Dr. Stade bevindt zich blijkbaar in de voor den redacteur meest benijdenswaardige positie: hij heeft overvloed van „kopij". Immers daaruit zal het wel te verklaren zijn, dat nu reeds niet alleen de 2de afl. van den eersten, maar ook de 1ste van den tweeden jaargang (1882) het licht ziet. De eerstgenoemde aflevering wordt grootendeels ingenomen door twee verhandelingen van Dr. Giesebrecht, privaat-docent te Greifswald, de éene (S. 177—276) „zur Hexateuchkritik: der Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten", de andere (S. 276—332), „über die Abfassungszeit der Psalmen". Deze laatste verhandeling bespreekt Boek II—V van den Psalmbundel en ontleent vooral aan de taal het bewijs voor den exilischen of na-exilischen oorsprong van de daarin opgenomen gedichten. Zij kenmerkt zich voorts door het streven om de onderlinge verwantschap der aan één auteur of aan éene familie toegekende Psalmen in het licht te stellen. Zij schijnt mij in haar geheel eene hoogst belangrijke bijdrage tot oplossing van het moeilijke vraagstuk. G. erkent den Makkabeeschen oorsprong van sommige Psalmen, maar kan niet besluiten om ze, met Olshausen

en Reuss, alle of bijna alle in dien tijd te plaatsen. — Eene wezenlijke aanwinst is ook de eerste verhandeling, over het spraakgebruik van den Elohist. Boven de monographie van Ryssel over hetzelfde onderwerp munt zij uit door gestrengheid van methode en door volledigheid. Van S. 188—197 levert G. ons een tabellarisch overzicht van den woordenschat des Elohisten, alphabetisch geordend en zóo in kolommen verdeeld, dat wij met één oogopslag zien kunnen, met welke geschriften des O. Testaments hij meer of minder verwant is. Die tabel wordt daarop in de bijzonderheden en in haar geheel toegelicht. Men moet in de Zeitschrift zelve nalezen, hoe dit geschiedt — hoe nauwkeurig, met hoe groote bedachtzaamheid en onpartijdigheid. De slotsom ontleent daaraan groote beteekenis en waarde. Zij komt hierop neder, dat Ezechiël en de Elohist tijdgenooten moeten zijn — natuurlijk: ongeveer. Wie van beiden de prioriteit heeft, moet de historische critiek uitmaken, of liever: heeft zij, ook volgens Dr. Giesebrecht, reeds uitgemaakt: Ezechiël is de oudere.

De overige opstellen in deze aflevering zijn van kleineren omvang. Derenbourg levert eene bijdrage tot verklaring van de Psalmen (S. 332); Hoffman „Lexicalisches" (S. 334); de redacteur eenige opmerkingen over het ontstaan van het voordeut. boek der Richteren (S. 339); over Phoenicische opschriften (S. 343); over IEUE *ἀδωνάει*, in een scholion van de 11de of 12de eeuw (S. 346); eindelijk over het vaderland van de Hebreeuwsche patriarchensagen (S. 347—350). Eene goed geordende Biliographie besluit de aflevering.

Ook van Jaargang 1882 Heft I laat ik hier nog den inhoud volgen, doch niets meer dan eene bloote opgave, want ik heb nog geene gelegenheid gevonden om alles te lezen. Vervolgen van vroegere opstellen worden geleverd door Hoffmann, „Lexicalisches" (S. 53—73); Harkavy „Mittheilungen aus Petersburger Handschriften" (S. 73—94); Stade, „Deuterozacharja" (S. 151—173). Daarbij komen nu twee grootere verhandelingen, éene van Budde, over het Hebreeuwsche Klaaglied (S. 1—53), éene van Smend, over de wording van het Jodendom (S. 97—151). Verder leverden nog F. Delitzsch eene aanteekening over de uitspraak van den naam J h w h (S. 173) en Hoffmann een paar conjecturen op den Hebreeuw-

schen tekst van het O. T. (S. 175). Met de Bibliographie wordt op de laatste bladzijde (176) een begin gemaakt.

Tot het gebied der Inleiding in het O. Verbond behoort een boek, dat ik thans nog niet zou durven vermelden, indien niet uit het feit, dat wij nog pas de eerste helft in handen hebben, aanstonds bleek, dat die vermelding geheel voorloopig is en door eene nadere aankondiging moet worden gevolgd. Ik heb het oog op *Die Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments*, *entworfen von* Ed. Reuss. De grijze auteur draagt dit zijn „laatste werk" aan zijn veeljarigen ambtgenoot en vriend Ed. Cunitz op en laat daarop, in de Voorrede, terstond volgen, dat hij het boek met zeker recht zijn eerste had kunnen noemen. Immers van den aanvang zijner professorale werkzaamheid af stond hem de idee van deze „Geschichte" voor den geest. Maar hoewel hij die nooit geheel liet varen, aan de uitvoering kwam het toch jaren lang niet toe. De moeilijkheden waren te groot, en ten aanzien van vele hoofdpunten weken zijne denkbeelden te ver van de gewone af, dan dat hij den moed zou gehad hebben om die voor te dragen, en wel in dezen, niet analytischen, maar synthetischen vorm. Toen nu evenwel de vertaling en verklaring van den Bijbel, voor het Fransche publiek ondernomen, voltooid was, meende hij het plan van vóór 50 jaren wederom te moeten opvatten en uitvoeren. De omstandigheden waren nu veranderd en voor de ontvangst van zulk een boek veel gunstiger dan te voren. Er bleven wel is waar bedenkingen over, maar deze waren toch niet overwegend. Zoo zag de „Erste Hälfte" het licht, waarop in December e. k. de tweede volgen zal. De thans reeds medegedeelde inhoudsopgave stelt ons in staat om over den aanleg en de verdeeling van het geheel een althans voorloopig oordeel te vellen.

Uit het bovenstaande heeft men reeds kunnen opmaken, wat Reuss ons hier aanbiedt: eene geschiedenis van de Israëlietische heilige literatuur. Zou deze aan haren naam beantwoorden en werkelijke geschiedenis zijn, dan kon zij natuurlijk niet op zich zelve, afzonderlijk, voorgedragen, maar moest zij samengeweven worden met de historie van het volk, van zijne beschaving, van zijn godsdienst. Zoo heeft Reuss dan ook zijne taak

opgevat en uitgevoerd. Nadat hij in eene inleiding (§ 1—30) het plan van zijn werk blootgelegd en historisch toegelicht had, behandelde hij de geschiedenis zelve der heilige literatuur in vier boeken. Het eerste (§ 31—150) heeft tot opschrift „die Zeit der Helden" en loopt van de vroegste tijden tot den aanvang van David's koningschap te Jeruzalem. Het tweede (§ 151—220), „die Zeit der Propheten", eindigt met de opheffing van het rijk Juda door Nebucadrezar. Het derde (§ 321—460), „die Zeit der Priester", omvat de daarop volgende eeuwen tot de tempelwijding door Judas den Makkabeër. Het vierde, eindelijk (§ 461—600), „die Zeit der Schriftgelehrten", strekt zich uit tot de verwoesting van Jeruzalem in het jaar 70 na Christus.

De inrichting van het werk is die van des Schrijvers gelijknamig boek over het N. Testament. De hoofdzaken worden telkens in korte §§ samengevat, die daarna in aanteekeningen, met kleinere letter gedrukt, nader toegelicht en van de noodige literarische verwijzingen voorzien worden. Het ligt in den aard van het hier behandelde onderwerp, dat die aanteekeningen soms tamelijk breed uitloopen en op kleine verhandelingen over het onderwerp der § beginnen te gelijken.

In één opzicht verschilt deze „Geschichte" aanmerkelijk van hare Nieuw-testamentische zuster. Haar *terminus ad quem* is, gelijk ik reeds mededeelde, het jaar 70 n. Chr. Daarin ligt opgesloten, dat zij wel het ontstaan der enkele boeken en hunne verzameling tot een Kanon omvat, maar niet de verdere geschiedenis van hunnen tekst, den oorsprong der vertalingen en de verklaring van de Heilige Schriften onder de Joden en in de Christelijke wereld. Met andere woorden: Boek III—V van de „Geschichte der heiligen Schriften N. T." ontbreken hier. Intusschen vullen die boeken zelve de hier overblijvende leemte eenigermate aan, daar zij zich, vooral Boek IV en V, dikwerf ook met het O. Testament bezig houden. Bovendien wordt, te oordeelen naar de inhoudsopgave, in § 578—585 althans eene schets van de geschiedenis des Kanons en der tekst-bewaring en -verklaring voorgedragen.

Genoeg, naar ik hoop, om althans eenig denkbeeld te geven van hetgeen wij hier ontvangen; genoeg ook, om ons te stemmen tot bewondering voor den geleerde, die een leven

van onverpoosden arbeid met de uitgave van een zoo frisch en kloek geschrift kon besluiten. Voor twintig jaren, in de Voorrede van mijn Historisch-Kritisch Onderzoek, heb ik het reeds uitgesproken, dat zulk eene geschiedenis der Oud-testamentische literatuur ook mijn ideaal zou zijn. Toen werd ook reeds gewezen op de bezwaren, aan het ontwerpen en uitvoeren daarvan verbonden: op de vele nog steeds niet uitgemaakte quaestiën, op de noodzakelijkheid om elke stelling, die men uitspreekt, tegen aanvallen van rechts of links te verdedigen enz. Daarvoor is natuurlijk Reuss niet blind. Doch hij oordeelt, en terecht, dat men bezwaarlijk wachten kan totdat er eenstemmigheid ten aanzien van alle bijzonderheden is verkregen en dat, aan de andere zijde, de nieuwere opvatting van Israël's ontwikkeling op godsdienstig en literarisch gebied dáneerst goed gekend en beoordeeld zal kunnen worden, wanneer zij in haar geheel en systematisch is voorgedragen, gelijk hij beproeft het thans in deze „Geschichte" te doen. Dit is volkomen juist. Wij kunnen er aan toevoegen, dat Reuss vóór alle anderen geroepen en boven alle anderen bevoegd was om de synthese te leveren. In zijne vertaling en verklaring van het O. Testament en in de inleidingen op de afzonderlijke boeken bearbeidde hij het materiaal, en wel voor onze oogen, als het ware analytisch. Wat is billijker, dan dat hij nu ook het gebouw daaruit optrekt? Maar tevens, wat is schooner, dan dat hij daartoe de krachten en den lust toont te bezitten en, na 50 jaren, het reuzenwerk zóó volbrengt?

Tot deze uitdrukking van mijne innige bewondering, tevens een hartelijken gelukwensch, bepaal ik mij thans. Het kan niet anders, of ik moet hier en daar van den auteur verschillen. Over het algemeen met hem eenstemmig, zou ik meenen nu en dan anders te moeten rangschikken en alzoo tevens een nog meer aannemelijk en bevredigend resultaat te verkrijgen. Doch waartoe zou het dienen thans op die verschilpunten te wijzen? Al waren ze veel talrijker en gewichtiger dan ze zijn, ze zouden mij natuurlijk niet verhinderen, tot de lezing van deze „Geschichte" met den meesten aandrang allen op te wekken.

Van Hitzig's bekenden commentaar op de twaalf Kleine Pro-

feten, de eerste aflevering van het Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T., is eene nieuwe, de 4de uitgave verschenen, bewerkt door den Zürichschen hoogleeraar Dr. H. Steiner ($7\frac{1}{2}$ Mark). Tusschen deze nieuwe uitgave en die van Hitzig's commentaar op Ezechiël door R. Smend is een scherp contrast op te merken. Meende Smend een geheel nieuw boek te moeten leveren, Steiner legt er zich op toe om van het werk zijns leermeesters zooveel mogelijk te behouden, en bepaalt zich tot het wegnemen van enkele *singularia*, de verbetering van blijkbare fouten en de aanvulling van het thans ontbrekende; slechts hier en daar treedt hij zelf als exegeet op en draagt dan zorg, dat zijne verklaring met die van Hitzig niet worde verward. Over de deugdelijkheid van deze twee methoden kan niet in het algemeen uitspraak worden gedaan. De keuze wordt bepaald door de persoonlijke verhouding des uitgevers tot het werk van zijnen voorganger en dus voor een deel ook door het gehalte van dat werk. Nu zal wel door de meesten onzer worden erkend, dat Hitzig's commentaar op de Kleine Profeten hooger stond dan die op Ezechiël. Bovendien is de verklaring van de profetieën des laatstgenoemden veel meer dan die van de Kleine Profeten afhankelijk van de „Gesammtanschauung", die de uitlegger medebrengt, en — last but not least — staat Steiner juist hierin veel dichter dan Smend bij Hitzig. Het verschil, dat ik constateerde, laat zich dus gereedelijk verklaren. Doch het brengt met zich, dat de verschijning van deze nieuwe uitgave veel minder beteekenis heeft dan die van Smend's commentaar. Wij ontvangen Hitzig's werk vernieuwd en veelszins verbeterd, gelijk dat van een grondig en nauwkeurig geleerde als Steiner te verwachten was, — maar het is en blijft het boek, dat wij sedert lang kenden, met al zijne niet geringe deugden, maar ook met de gebreken, die het aankleven. Men kan b. v. den — overigens hier en daar aangevulden en verbeterden — commentaar op Hozea niet lezen zonder telkens de opmerking te maken, dat er toch èn aan de vrijmoedigheid tegenover den Masoretischen tekst èn aan het recht verstand van het geheel iets hapert, dat ten slotte leidt tot eene onbevredigende uitkomst van den exegetischen arbeid. Bepaaldelijk ook aan hetgeen ik daar het laatst noemde. Dr. Steiner gaat met de

nieuwere Pentateuch-critiek niet mede. Dikwerf hindert hem dat niet. Maar hier en daar, b. v. al aanstonds in de verklaring van Hozea, staat het hem toch wel degelijk in den weg. Doch het is mij thans alleen te doen om de verschijning van het boek aan te kondigen, dat, al beantwoordt het m. i. niet aan het ideaal, toch zijne verdiensten heeft en voor velen nuttig kan zijn.

Essai sur la théologie d'Esaie XL—LXVI, *par* F. Hermann Krüger, Lic. en théologie (Paris, Fischbacher; 3½ francs). Met den schrijver van deze monographie heb ik allereerst een klein persoonlijk feit uit te maken. Hij doet mij de eer aan, zijn motto te ontleenen aan de voorrede van mijne „Profeten". Het zijn de woorden: „De profeten te bewonderen is goed, maar — hen te kennen is beter". Doch nu lees ik op p. 172, aangaande het universalisme van Deutero-Jezaja, in de noot: „admiré même par Kuenen (*De profeten* enz. I: 296)." „Même par Kuenen" — dat wil zeggen, dat ik mij overigens aan het bewonderen niet bezondig, of, anders gezegd, de profeten pleeg te beknibbelen en te bevitten. Onwillekeurig dacht ik, bij het lezen hiervan, aan zekere „Studie over de geschriften van Israëls profeten", waarin mij, juist omgekeerd, verweten word, dat ik bewonder waar ik veel liever moest afkeuren en bestraffen. Het is en blijft toch maar een ijdel pogen het ieder naar den zin te maken.

Het boek van Lic. Krüger vertoont de blijken van ernstige studie en groote vlijt. Het minst bevredigde mij de inleiding (p. V—X). De toon, waarop daar over de Tubingsche critiek gesproken en hare nederlaag verkondigd wordt, scheen mij niets goeds te beloven. Ook werd het mij niet duidelijk, op welke gronden de auteur daar eigenlijk de monographische behandeling van de enkele profeten aanbeval. Hij stelt namelijk de chronologische, historische methode, van Duhm en mij zelven in „De godsdienst van Israël", tegenover de meer systematische, van H. Schultz in de tweede uitgave zijner „Alttestamentliche Theologie". Dat laat zich zeer wel hooren. Maar hoe hij nu kan beweren, dat de methode van Schultz dan-eerst met vrucht zal kunnen worden gevolgd, wanneer al de profeten één voor één zullen zijn bestudeerd en hunne „theologie" zal zijn uit-

eengezet, dit is mij niet helder geworden. Mij dunkt, ook daarna zal de historische en dus chronologische behandeling, indien zij in zich zelve goed is, de voorkeur blijven verdienen.

Doch hoe dit zij, er is natuurlijk niets tegen, veeleer alles voor, dat men de godsdienstige overtuigingen van een enkelen profeet in haren samenhang beschrijve, en hoogst natuurlijk, dat men dit bepaaldelijk ten aanzien van Jez. XL—LXVI beproeve. Ik ben niet zoo zeker als Lic. Krüger, dat die 27 hoofdstukken alle van ééne hand zijn. Doch dat zij niet toevallig zijn bijeengevoegd, veeleer nauw verwant en dus ook wel uit één tijd afkomstig zijn, moet hem volmondig worden toegestemd. Er bestaat dus alle aanleiding om hun inhoud als het ware te ordenen en zich zoo een beeld te vormen van de denkwijze, waaruit zij zijn voortgesproten.

De gang, dien onze Schrijver daarbij volgt, is in het kort deze. In zijne „Première partie", met het opschrift „Les facteurs du salut", bespreekt hij in Hoofdstuk I God, in H. II de wereld, den mensch en het kwaad. De tweede afdeeling behandelt „Le salut", en wel in H. I Les prémisses du salut; in H. II La préparation du salut; in H. III La consommation du salut. Dit is, gelijk men bemerkt, zeer geleidelijk en eenvoudig. Opheldering behoeft alleen het opschrift van H. II der „Deuxième partie". Het moet zeer ruim worden opgevat. „La préparation du salut" is nl. niet alleen wat wij gewoonlijk zoo noemen zouden: de voorbereiding van het heil, dat dan daarna nog moet worden geschonken en aangebracht. Neen, die titel omvat ook de heilsbeschikking zelve. Immers na eene inleidende § over „la nécessité et la possibilité du salut", wordt hier eerst over „den gezalfde van Jahwe", over Cyrus gehandeld, en daarna, in § 3—10 over „den knecht van Jahwe", zijn persoon, zijne lotgevallen, zijn werk en de vruchten daarvan.

Of ik dan tegen het plan van Lic. Krüger geenerlei bedenking heb? Wel eenige. Het is, dunkt mij, te zeer dat van de gewone dogmatiek: theologie, anthropologie, soteriologie, eschatologie. Met andere woorden: het is niet ontleend aan den profeet zelven. Ware het dat, dan zou de grondgedachte van alle en ook van deze profetie „Jahwe, de god van Israël", daarin meer uitkomen. De opschriften van § 1—10 van H. I

en van § 1—5 van H. II der „Première partie" bevatten geenerlei aanwijzing, dat daaronder de denkbeelden van een Israëlietischen profeet behandeld worden. Natuurlijk komt dit wel uit in de paragrafen zelve, maar — het moest ook reeds uit het schema blijken.

Overigens heeft Lic. Krüger er zich blijkbaar op toegelegd om de denkbeelden van Deutero-Jezaja volledig terug te geven en telkens in het ware licht te plaatsen. Hij maakt daarbij getrouw gebruik van den arbeid der exegeten en weet, waar zij van elkander afwijken of hij van hen verschilt, zijne eigene opvatting duidelijk uiteen te zetten en behoorlijk te staven. Meestal schijnt mij zijne keuze uit de onderscheidene verklaringen verstandig en gelukkig. Maar het ligt in den aard der zaak, dat ik niet overal met hem kan instemmen: hoe vele en hoe moeilijke teksten moest hij, in den loop zijner beschrijving, gebruiken en dus in een bepaalden zin opvatten! Over het algemeen zou ik wenschen, dat de *textus receptus* minder eerbiedig ware behandeld. Doch in dit opzicht dwaalt hij volstrekt niet alleen. Nog maar al te dikwerf wordt elke tekstverbetering als „gewaagd" en „willekeurig" zonder veel omslag afgewezen.

Alles samengenomen wordt ons hier een degelijk „Essai" aangeboden, een eersteling, naar het schijnt, maar dan vol van goede beloften. Moge de schrijver slechts moedig voortgaan op de baan van het werkelijk vrij onderzoek, waarop hij den voet heeft gezet! Hij is niet geheel veilig voor het gevaar van af te dwalen op dogmatische bijwegen. Uitweidingen als die op pag. 121, over „le côté humain de ce problème" (dat van *Jez.* LIII) en, onderscheiden daarvan, „l'influence de Dieu, tant sur le cours des évènements que sur l'esprit du prophète", zijn bedenkelijk. Niet minder wat daar gezegd wordt, dat, zoo de redenen van Deutero-Jezaja „une oeuvre purement humaine" waren, eene ernstige studie daarvan niet te pas zou komen. Foei! Van dien aard is er meer te noemen. In de „Conclusion" b. v. wordt over de theologie van den profeet in haar geheel méér gezegd dan door het voorafgaand onderzoek was gestaafd. Is er inderdaad (p. 172) „une harmonie parfaite entre son universalisme et un certain particularisme israélite"? en wat beteekent het, dat dit laatste gebleven is

„le signe distinctif de la religion chrétienne"? Doch ik wil liever aannemen, dat deze verschijnselen behooren tot eene vroegere zienswijze, die Lic. Krüger bezig is af te leggen, dan daarin de aanwijzing zien van eene belemmering, die zijne critiek niet zal weten uit den weg te ruimen.

12 October 1881. A. K.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Jahrbücher für prot. Theologie 1881, III. A. Werner, die Gebete Jesu und Jesu Lehre vom Gebet; J. Dräseke, der Brief des Diognetos; V. Schultze, die Abfassungszeit der Apologie Octavius des Minucius Felix; P. Corssen, die vermeintliche „Itala" und die Bibelübersetzung des Hieronymus; Kayser, der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage II; V. Ryssel, zu Gregorius Thaumaturgus; R. A. Lipsius, zum Martyrium Polykarps.

1881, IV. G. Runze, die Fortbildung des ontologischen Gottesbeweises seit der Zeit der Vernunftkritik; E. Schrader, die Sage vom Wahnsinn Nebukadnezar's; Kayser, der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage III; G. Klein, die Totaphot nach Bibel und Tradition; H. Holtzmann, das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältniss zum Evangelium; C. Wittichen, zur Frage nach den Quellen des Lucasevangeliums; F. Zimmer, woher kommt der Name Silas? J. Dräseke, der kanonische Brief des Gregorios von Neocäsarea; W. Möller, zu Minucius Felix; K. K. Müller, zu Julius Afrikanus; R. Seidel, Miscelle zu Matth. 11, 27; Luc. 10, 22.

The Bibliotheca sacra XXXVIII. July 1881. Old Catholicism, by F. H. Foster. The know-nothing position in religion, by J. T. Bixby. Does the New Testament warrant the hope of a probation beyond the grave? by R. D. C. Robbins. Exegesis of Matthew 1 : 1, by C. C. Starbuch. A. Christian Sabbath in the new dispensation: Biblical and patristical evidence, by W. De Loss Love. The N. T. revision, by F. Gardiner. Polyglot bibles in the „John Carter Brown Library", by J. C. Stockbridge. Notices of recent publications.

Theol. Stud. u. Krit. 1882. I. Abhandlungen. P. Kleinert, Zur praktischen Theol. (2te Art.); E. Riehm, Religion u. Wissenschaft. — Gedanken u. Bemerkungen. L. Lemme, Ueber Tit. 1, 12; E. Thiele, Ein Luthermanuskript. — Rezensionon. Smend, Der Proph. Ezechiël, von A. Kamphausen.

Mind n°. 24 (October, 1881). Grant Allen Sight and smell in Vertebrates; C. F. Keary, the Homeric words for „soul"; Carveth Read, G. H. Lewes's posthumous volumes; F. Whittaker, „Mindstuff" from the historical point of view; A Seth, Hegel: an exposition and criticism. — Notes and Discussions: E. C. Benecke, on Definitions; J. Burns-Gibson, „a new departure in Metaphysics"; Rev. Duncan Macgregor, reflex effects of Extempose speaking; Rev. W. L. Davidson, Definition of „Sensation". — Critical Notices. — New Books. — Miscellaneous.

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.